Interpretationen der eudemischen Ethik

Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses zu Aristoteles

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität
zu Marburg

vorgelegt von

Anna Freiin von und zu Mentzingen
aus Menzingen

Heidelberg
Buch- und Kunstdruckerei Paul Braus
Marburg 1928

Als Dissertation angenommen am 10. Juli 1926
Berichterstatter Herr Professor Heidegger
Tag der mündlichen Prüfung: 21. Juli 1926

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät

Vorwort.

Eine Arbeit, die es mit Aristoteles zu tun hat, kann nicht ohne ganz bestimmte Voraussetzungen in Angriff genommen werden.

Es ist klar, daß zu ihrer Beantwortung eines vor allem not tut, nämlich eine Auskenntnis in der Lehre des Aristoteles.

Des Weiteren ist unerläßlich ein Verständnis unserer Lage als einer solchen, in der Aristoteles uns etwas zu sagen hat.

Und schließlich wäre noch ein Letztes zu erwähnen, ich meine die Notwendigkeit eines vorgängigen Vertrautseins mit den Sachen, von denen Aristoteles handelt.

Diese wesentlichen Voraussetzungen sind von Prof. Heidegger verfügbar gemacht worden. Die von ihm geleistete Arbeit war die Bedingung der Möglichkeit der vorliegenden Arbeit, und zwar so, daß alles, was hier irgendwie gegenüber früheren ein Fortschritt sein könnte, auf ihn zurückweist. Ihm sei daher an dieser Stelle vor allen anderen gedankt.

Umgekehrt kann nicht Prof. Heidegger für alles, was in der vorliegenden Arbeit steht, verantwortlich gemacht werden.

Es könnte so aussehen, als sei die Frage, ob Aristoteles der Verfasser der eudemischen Ethik gewesen sei, eine höchst müßige und im Grunde irrelevante; dem nachzugehen sei Sache einer abstrusen Gelehrsamkeit und einer durch nichts zu rechtfertigenden Neugier. Und in der Tat, wenn es sich nur darum handelte, eine Echtheits- und Prioritätsfrage zu entscheiden, so wäre es schwerlich zu verantworten, Zeit und Arbeitskraft auf ein derartiges Unternehmen zu verwenden. So will denn auch die vorliegende Arbeit nicht dies als ihr Ziel ansehen, auszumachen, ob Aristoteles die eudemische Ethik verfaßt habe und gegebenenfalls wann. Vielleicht wird im Laufe der Untersuchung manches zutage treten, was für oder gegen die Verfasserschaft des Aristoteles spricht; aber daran liegt im Grunde nichts. Vielmehr soll darauf ausgegangen werden, den sachlichen Gehalt der eudemischen Ethik zu interpretieren und nachzusehen, wie er sich zum sachlichen Gehalt der aristotelischen Schriften verhalte. Es muß dabei gehandelt werden von dem hier und dort sich offenbarenden Verständnis des Seins des Menschen, von Sachen, die für jede Philosophie existentiell sind. Die Auseinandersetzung mit solchen Gegenständen ist, auch wenn sie sich, wie es hier geschieht, vielfach in Belanglosigkeiten verliert, am Ende doch keine beliebige und müßige Angelegenheit.

Kritischer Rückblick auf die im Laufe der Behandlung der Frage aufgetretenen Methoden.

Die Frage des Verhältnisses der eud. Ethik zu Aristoteles ist schon vielfach erörtert worden. Nachdem Spengel gegenüber Schleiermacher, der in ihr die eigentliche und allein echte aristotelische Ethik sah, darzutun versucht hatte, daß der nik. Ethik vor der eudemischen der Vorzug gebühre, hat die eud. Ethik lange Zeit als pseudoaristotelisch ein unscheinbares Dasein geführt. Neuerdings ist sie, in eins mit dem erwachenden neuen Verständnis der aristotelischen Lehre wie auch der Persönlichkeit des Aristoteles als einer sich entwickelnden, in den Mittelpunkt der Diskussion getreten.

Ueber die Methoden, die zur Entscheidung der Frage angewandt worden sind, sich zu orientieren, ist unerläßlich. Vielleicht läßt sich dabei — soweit dies überhaupt vor Inangriffnahme der eigentlichen Arbeit und gewissermaßen außerhalb ihrer stehend möglich ist — eine gewisse Klarheit darüber erlangen, wie eine Frage von dem Typus der uns hier beschäftigenden in Angriff genommen werden kann und muß.

Derjenige methodische Begriff, von dem die Forschung zuletzt und ausschlaggebend beeinflußt worden ist, ist der des „Aelter als". Von der Mühll hat zuerst die Meinung ausgesprochen, daß die Gedanken der eud. Ethik älter seien als die der nikomachischen. Kapp hat diesen methodischen Begriff aufgenommen; Jäger hat ihn bis zum äußersten verfolgt und erst eigentlich fruchtbar gemacht.

Sobald der Begriff „Aelter als" auftritt, ist damit ausdrücklich oder unausdrücklich angenommen, daß es so etwas gibt wie die Entwicklungsgeschichte eines Satzes, einer Begrifflichkeit.

Man konn ein Doppeltes annehmen: 1. Die Bedeutung ist dieselbe geblieben, aber der Ausdruck hat sich von anfänglicher Unklarheit zu späterer Klarheit durchgearbeitet. 2. Die Bedeutung selbst hat sich gewandelt.

Daß eine solche Trennung eine sehr fragwürdige Sache ist, sei zugegeben; sie mußte aber gemacht werden, weil es eine Forschung gab, die nur auf die Ausdrucksseite ihre Aufmerksamkeit richtete.

1. Was zuerst auffiel, war die erste Möglichkeit. Von der Mühll arbeitet fast ausschließlich so, daß er Unklarheiten und dunkle Stellen aufsucht und daraus auf eine frühe Abfassungszeit schließt. Inwieweit sind derlei Argumente tragfähig? Im Hinblick auf die Besonderheit unseres Falles, daß zwei (drei) Bearbeitungen des-

selben Sachgebietes vorliegen, von denen strittig ist, ob sie von einem Autor stammen oder von mehreren, muß ein Doppeltes ins Auge gefaßt werden.

a) Angenommen, mehrere Autoren haben dieselbe Sache in Angriff genommen. Es ist klar, daß das „Aelter als" Argument hier nicht trägt, denn es ist möglich, daß der eine Autor, obgleich er zeitlich dem Anderen voranging, weiter gekommen ist als der Spätere. Es ist auch keineswegs sicher, daß der Spätere, wenn er die Arbeit des Früheren kannte und benutzte, diese zu größerer Klarheit fortgeführt hat; es ist sehr wohl möglich, daß er, weil er nicht über die Anlagen des Vorgängers verfügte, das wieder verwirrte, was jener herausgestellt hatte. Die beste Bearbeitung der Sache braucht also nicht die späteste zu sein.

b) Ganz anders liegt die Sache, wenn nur ein Autor angenommen wird. Dann kann in der Tat damit gerechnet werden, daß die klarste Fassung die späteste ist. Wenn feststünde, daß beide oder gar alle drei Ethiken von Aristoteles sind, so wäre die Frage der Reihenfolge zu lösen durch einfache Feststellung des mehr oder minder großen Maßes erreichter Klarheit. Dies steht aber gerade nicht fest, so daß also das diskutierte Argument sich als unbrauchbar erweist.

2. Erst sehr spät wurde die Tatsache entdeckt, daß die Bedeutung selbst sich wandelt. Jaeger hat diese Entdeckung methodisch fruchtbar gemacht, und zwar unter dem Titel Entwicklung, worunter er eine, in Richtung auf immer höhere Möglichkeiten fortschreitende Wandlung versteht.

Zunächst könnte man meinen, die Sache liege für die Bedeutung genau so wie für den Ausdruck; es gebe hier auch die erwähnten zwei Möglichkeiten, und die methodische Tragfähigkeit sei hier ebenso zu beurteilen wie dort. Daß aber hier etwas ganz Anderes vorliegt, wird sofort sichtbar, wenn wir uns dies vergegenwärtigen, daß die Begrifflichkeit eine Geschichte hat, welche Eigenschaft es erst ermöglicht, daß bei der Sprache so etwas vorkommt wie Veränderung und Entwicklung. Die Begrifflichkeit, die ein Autor übernommen hat, entwickelt sich, indem er an ihr arbeitet, sich mit ihr auseinandersetzt und sie klärt nicht beliebig, sondern in einer bestimmten Richtung und auf ein bestimmtes Ende hin, das jeweils immer ein anderes ist, über das a priori gar nichts ausgemacht werden kann. In der Tatsache, daß die Begrifflichkeit eine Geschichte hat, liegt, das hat Jaeger gesehen, die Möglichkeit bezüglich der aristotelischen Werke etwas über ihr Alter auszumachen. Aber auch für die Lösung der uns angehenden Frage der Echtheit der eud. Ethik sind uns neue Mittel an die Hand gegeben. Wenn einzelne Stadien der Entwicklung der Begrifflichkeit des Aristoteles feststehen, so ist es möglich, zu sagen, ob eine Schrift ein mögliches Stadium der Entwicklung der Lehre darstellt oder nicht. In der

Tatsache der Entwicklung einer Begrifflichkeit liegt das vorzüglichste Beweismittel für die Unechterklärung eines Werkes. Wenn ein Werk in den Gang der Entwicklung, den die Lehre des Aristoteles nahm, nicht einzuordnen ist, so kann es diesen nicht zum Verfasser haben. Der Nachweis der Andersheit der Sprache ist keineswegs so überzeugend, weil — wie es etwa bei der Kollegnachschrift der Fall sein kann — ein anderer die Lehre des fraglichen Autors nachgeschrieben haben kann, und zwar so, daß sich dabei sprachliche Abweichungen ergaben.

Umgekehrt ist allerdings nicht mit derselben Sicherheit zu sagen, daß ein Werk, das in seiner Begrifflichkeit mit Aristoteles übereinstimmt, nun wirklich diesen zum Autor hat, weil die Möglichkeit besteht, daß zu dessen Zeit ein anderer sich seine Begrifflichkeit zu eigen gemacht hatte.

Es verhält sich zumeist nicht so, daß wir uns den Werken eines Autors gegenüber finden, ohne zu wissen, welche Begrifflichkeit er übernahm und welche ihm nachfolgte. Wir wissen von Aristoteles, daß er bei Plato zu philosophieren begann und daß er sich zunächst mit der von Plato übernommenen Begrifflichkeit auseinandersetzte. Ueberdies gibt uns Aristoteles ständig Auskunft über die Geschichte der Begriffe, die er zu klären unternimmt. Eine solche Lage erleichtert die Bestimmung des Früher oder Später ungemein. Jaeger hat dies verstanden und hat nachgesehen, wo sich Spuren der noch nicht erfolgten oder noch nicht zu Ende geführten Auseinandersetzung mit Plato finden. Ist nun aber eine Schrift bezüglich ihrer Echtheit umstritten, so kann der Nachweis platonischer Spuren oder die Tatsache einer Auseinandersetzung mit Plato nicht als Beweis für die Echtheit und Unechtheit auftreten. Es ist auch anderen als nur Aristoteles allein zuzutrauen, daß sie sich mit Plato beschäftigten, von ihm beeinflußt waren oder sich von ihm loszumachen suchten. Bewiesen ist mit der Feststellung solcher Spuren nur, daß die Schrift nachplatonisch ist — wobei „nach" natürlich nicht besagt: nach Platos Tode, sondern nur ein Später bezüglich der Ausarbeitung der Begrifflichkeit. Aus dem Wie der Beeinflussung und Auseinandersetzung lassen sich dann vielleicht Schlüsse ziehen auf den mehr oder minder großen zeitlichen Abstand.

Wenn der Geschichte einer Begrifflichkeit nachgegangen wird, ist es möglich, deren Grenzen anzugeben, zu zeigen, bis wohin mit den Mitteln und den Voraussetzungen dieser Begrifflichkeit zu kommen war und wo sie stehen bleiben mußte. Aristoteles hat die griechische Philosophie bis an ihre Grenzen geführt. Die Philosophie nach Aristoteles sah sich gegenüber zwei Möglichkeiten: entweder das und nur das wiederzugeben, was Aristoteles ihr erarbeitet hatte, oder aber neu anzusetzen. Die erste Möglichkeit besagt soviel wie einen Rückschritt. Der Rückschritt, der sich in dem Versuch des Anhaltens des Ganges der Geschichte zeigt, ist seinerseits wieder ein

Beweismittel für die Unechtheit einer angeblich aristotelischen Schrift. Es liegt nicht so, daß eine Begrifflichkeit sich ständig in positivem Sinne weiter entwickelt, vielmehr wird sie im günstigsten Falle bis zu ihrer Grenze gebracht, wo sie entweder verfällt oder von einer neu angesetzten überwunden wird. Der Ausdruck Entwicklung darf nicht den Gedanken nahe legen, als sei der Gang, den eine Begrifflichkeit macht, durch eine stetig ins Unendliche aufsteigende Kurve darzustellen.

Wir wissen, daß außer Aristoteles noch andere Philosophen und deren Schulen an den Problemen arbeiteten, die sich für die griechische Philosophie ergaben. Es zeigt sich, daß deren Lösungen vielfach von einem Ansatz aus erreicht wurden, der sich grundsätzlich von dem aristotelischen unterscheidet. Finden sich in einer angeblich aristotelischen Schrift Einflüsse einer fremden Schule, die sachlich nicht mit der aristotelischen Lehre in Einklang zu bringen sind, so ist eine solche Schrift unaristotelisch.

Noch ein weiterer methodischer Gesichtspunkt ist zu diskutieren, nämlich der, der Entwicklung des Philosophierenden selber. Daß Aristoteles eine Entwicklung durchgemacht habe, hat erst Jaeger ernsthaft in Erwägung gezogen. Was läßt sich mit diesem Gedanken methodisch ausrichten?

Für Aristoteles liegt die Sache so, daß wir über seine Persönlichkeit und deren Entwicklung so gut wie nichts wissen. Es liegen uns seine Werke vor, aus denen wir die Entwicklung seiner Lehre ersehen könnten. Sollen wir aus der Lehrentwicklung auf die Entwicklung der Persönlichkeit zurückschließen? Aristoteles spricht sich in seinen Schriften nicht über sich selber aus, er handelt von Sachen, und wenn wir etwas aus seinen Werken lernen wollen, was seine Persönlichkeit vor allem charakterisiert, so wäre es dies: die Sachlichkeit.

Daß Jaeger gesehen hat, daß wir aus den Werken des Aristoteles Aufschluß über die Entwicklung seiner Lehre gewinnen können, ist von größter Bedeutung, daß er sich aber damit nicht zufrieden gab, sondern mit der Lehrentwicklung eine Entwicklung der Persönlichkeit zu vereinigen suchte, verleitet ihn zu methodischen Mißgriffen. Aus der faktisch oder vermeintlich geklärten Lehrentwicklung, ausgerüstet mit einer gewissen Auskenntnis darüber, wie es im menschlichen Leben zuzugehen pflegt, läßt sich die Entwicklung einer Persönlichkeit konstruieren. Es ist methodisch falsch, mit einer solchen Konstruktion Echtheitsfragen entscheiden zu wollen. Die Lehrentwicklung muß in einer ganz bestimmten Richtung gehen und weist ganz bestimmte Möglichkeiten und Grenzen auf; für die Entwicklung der Persönlichkeit ist dies nicht der Fall. Bei dem Versuch, der Entwicklung des Aristoteles nachzugehen, gewinnt bei Jaeger, wenn die Lehrentwicklung keine sichere Handhabe bietet, die Persönlichkeitsgeschichte die Oberhand, derart, daß von dieser

letzteren her die erstere zu bestimmen versucht wird. Jaeger denkt sich die Entwicklung des Aristoteles nach einem ganz bestimmten Schema, versteht die eud. Ethik so, daß sie in dieses Schema hineinpaßt und erklärt sie daraufhin für echt. Methodisch richtig wäre es gewesen, zu fragen, ob die eud. Ethik den Möglichkeiten und Ansätzen der aristotelischen Ethik entspricht, ob die eud. Ethik einem Stadium der aristotelischen Begriffsgeschichte entsprechen konnte, und wenn ja, ob einem früheren wie die nik. Ethik es darstellt. Wenn die Fragen mit ja beantwortet werden mußten, dann war damit noch nicht erwiesen, daß die eud. Ethik von Aristoteles selber stammt. Es wäre aber keine Gefahr dabei, dies zu behaupten, solange nicht Rückschlüsse auf die Persönlichkeit des Aristoteles angestellt werden. Es könnte ja damit ein Stadium in der Entwicklung der Persönlichkeit des Aristoteles angesetzt werden, das es vielleicht gar nicht gab, und dessen Fehlen gerade charakteristisch war.

Bei Jaeger war das Interesse für die Persönlichkeit des Aristoteles verbunden mit dem Interesse für die Begriffsgeschichte selbst. Arnim dagegen fragt im Grunde nur mehr nach der Entwicklung des Aristoteles selber, deren Schema er sich von Jaeger hat vorgeben lassen. Arnim geht darauf aus, zu zeigen, daß „ein glaublicher und verständlicher Denkvorgang in der Seele des Aristoteles" von der großen Ethik über die eud. Ethik zur nik. Ethik führe. Wir finden in seiner Abhandlung ständig solche Ausdrücke wie: psychologisch verständliches, normales Fortschreiten; der im Denken fortgeschrittene Philosoph; Verständnis; Mißverständnis; die Auffassung, die der Philosoph hatte, als er die Lehre von . . . . ersann. Es gibt nach Arnim keinen Weg von der nik. Ethik zur eudemischen und zur großen Ethik, den ein vernunftbegabtes Wesen gehen konnte. Arnim hat nicht in Rechnung gestellt, daß, was psychologisch verständlich ist, noch nicht historisches Faktum gewesen zu sein braucht, wie er auch andrerseits nicht erwogen hat, daß der Mensch nicht durch die einfachen Kategorien Vernunft und Unvernunft verstanden werden kann.

Arnim bedeutet noch aus einem weiteren Grund gegenüber Jaeger einen Rückschritt. Wenn Jaeger von der Entwicklung des Aristoteles spricht, so versteht er diesen als in der Geschichte stehend, als einen solchen der entscheidet über seine Zukunft und seine Vergangenheit bestimmt in dem was sie ihm sein kann. So wenig Arnim auf die Tatsache der Geschichtlichkeit der Begriffe Rücksicht nimmt, so wenig interessiert ihn auch der Mensch, der als ganzer Mensch in der Geschichte steht. Ihn interessiert nur der Denkfortschritt des Aristoteles.

Aristoteles selber kennt so etwas nicht wie die Tatsache der Entwicklung der Persönlichkeit. Was ihn angeht ist die Tatsache der sachlichen Entwicklung; soweit diese charakterisiert werden soll, spricht Aristoteles auch von Schülerschaft u. dgl., damit der Leser

gleich wisse, wie der Betreffende auf Grund seiner philosophischen Herkunft die Sache sehen und erfassen mußte. Von der Entwicklung der Persönlichkeit spricht er nie, auch nicht bei demjenigen seiner Vorgänger, der wie kein Anderer dazu befähigt ist auf Spätere entscheidend einzuwirken, nämlich Sokrates. Wenn Aristoteles die Idee der Entwicklung der Persönlichkeit außer Acht läßt, so ist damit nicht gesagt, daß wir heute dasselbe tun müßten. Dies aber muß behauptet werden, daß das, was Aristoteles uns heute zu sagen hat, aus der Beschäftigung mit den Sachen, von denen er handelt gewonnen werden muß und nicht aus der Reflexion auf seine Persönlichkeit, wie hoch auch immer wir von dieser denken müssen.

Für die Aristotelesforschung überhaupt wie auch für die Behandlung unserer Frage ist es methodisch von größter Wichtigkeit, daß das Verständnis lebendig wird für das Wesen der Geschichte. Wir sahen schon, daß der Begriff Geschichte entscheidend ist für die Richtigkeit der Anwendung des Entwicklungsgedankens. Aber noch in einer anderen Hinsicht ist die Idee der Geschichte von ausschlaggebender Bedeutung. Wenn wirklich gesehen ist, daß die Begrifflichkeit eine geschichtliche ist, dann ist der Boden bereitet für die Einsicht in die Tatsache, daß wir in unserer Situation nicht in der Lage sind das zu sehen, was die Griechen sahen und es so zu sehen wie diese. So ist Schleiermacher in den Irrtum verfallen, zu meinen, Aristoteles verstehe, wenn er von *πολιτική, ἠθική, ἀρετή, εὐδαιμονία* spricht, unter diesen Ausdrücken annähernd dasselbe, was ein Theologe des angehenden 19. Jahrhunderts unter Politik, Ethik, Tugend, Glückseligkeit verstand[1]. So kam Schleiermacher dazu, in der nik. Ethik Widersprüche, Ungereimtheiten u. dgl. zu finden und sie daraufhin für unecht zu erklären.

Mit der Feststellung, daß die Begrifflichkeit eine geschichtliche ist, ist eine unerläßliche Vorbedingung geschaffen, auf Grund deren daran gegangen werden kann, die Begrifflichkeit des Aristoteles zu verstehen. Außer der Aufklärung der je eigenen Begrifflichkeit bedarf es aber noch des Weiteren der möglichst lebendigen Kenntnis der Tatsachen, die uns die Geschichtswissenschaft über die Griechen mitteilt. So ist es für die Aufgabe der Interpretation eine überaus wertvolle Hilfe, daß wir in die Entstehungsweise der aristotelischen Schriften und in den philosophischen Betrieb Einblick gewonnen haben. Weil die Früheren über diese Hilfsmittel nicht verfügten, dachten sie sich etwas aus über das Dasein des griechischen Philosophen. Da sie meinten, Aristoteles habe systematische Abhandlungen verfaßt und die einzelnen Schriften des Aristoteles stellten

[1] Die beginnende Einsicht in die Tatsache, daß unsere jeweils überkommene philosophische Terminologie nicht geeignet ist uns zum Verständnis dessen zu verhelfen, was Aristoteles meint zeigt sich daran, daß die aristotelischen Termini unübersetzt gelassen werden. Das ist an sich ein Fortschritt, wenn auch für die positive Aufklärung damit noch nichts geleistet ist.

die Teile des Systems dar, konnten sie auf Grund festgestellter Widersprüche, unsystematischer Behandlung, unerfüllter Verweisungen, nicht gelöster Aporien, doppelter Behandlung desselben Gegenstandes dazu kommen, die Unechtheit einer Schrift zu behaupten oder einzelne Teile umzustellen oder herauszunehmen.

Ein Argument im Besonderen ist auf Grund der heutigen Kenntnis der Entstehungsweise der aristotelischen Schriften entkräftet, nämlich dies: Aristoteles habe über eine und dieselbe Sache nicht wiederholt arbeiten können. Sicher hat Aristoteles an derselben Sache ständig weitergearbeitet. Aber diese Entdeckung darf auch nicht übertrieben werden. Wenn uns zwei Fassungen der Ethik vorliegen, die auf weite Strecken keine sachlichen Unterschiede aufweisen, so hat die Annahme, daß beide von Aristoteles selber stammen wohl nicht soviel für sich wie diejenige, daß die eine die Nachschrift eines Schülers sei.

Schließlich muß noch ein Argument erwähnt werden, das in der Geschichte der Behandlung unserer Frage eine große Rolle gespielt hat, das es aber nie zu durchschlagender Beweiskraft gebracht hat und es wohl nie dazu bringen wird, nämlich das der literarischen Verwandtschaft. Bendixen hat die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß sich in der eud. Ethik Anklänge an die Politik finden und seither hat man mit mehr oder minder großem Recht Anspielungen auf verschiedene aristotelische Schriften gesehen. Neuerdings hat Jaeger für das erste Buch der eud. Ethik Verwandtschaft mit dem aristotelischen Protreptikos nachzuweisen versucht.

Wenn so etwas festgestellt ist wie Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung, so entsteht die Frage, welche Schrift die andere zitiere. Wie die Dinge in unserem Falle liegen, ist eine endgültige Entscheidung wohl unmöglich. Unzulässig ist es aber von der Vormeinung aus zu argumentieren als werde eine Schrift zunächst und zumeist von ihrem eigenen Autor ausgezogen. Besonders wenn es sich um wörtliche Anklänge handelt, muß damit gerechnet werden, daß ein Späterer am Werk ist.

Die Phronesis.

Die Bedeutung des Wortes Phronesis ist seit Greenwood[2] zur Bestimmung der Abfassung der eud. Ethik herangezogen worden. Greenwood hat zuerst gesehen und gezeigt, daß der Phronesisbegriff der eud. Ethik ein anderer ist wie derjenige, der dem VI. Buch der nik. Ethik zugrunde liegt. Jaeger hat sich den Bedeutungsunterschied für seine Theorie zunutze gemacht, indem er den Phronesisbegriff der eud. Ethik als denjenigen bezeichnet, den Aristoteles in seiner platonischen Jugendperiode gehabt habe.

[2] Aristotle Nicomachean Ethics book six with essays, notes and translation by C. H. G. Greenwood. Cambridge 1909.

Zur Beurteilung der Angelegenheit ist es unerläßlich, eine Orientierung darüber zu gewinnen, was Aristoteles unter Phronesis versteht.

Die aristotelische Phronesis.

Die aristotelische Phronesis muß verstanden werden von dem Sein in der Welt her. In der Welt ist auch ein Stein, er ist in der Welt vorhanden, aber nur solches Seiende hat eine Welt, das lebt, das *ἔμψυχον* beseelt ist. Das Seiende vom Seinscharakter des Beseelten ist durch Zweierlei charakterisiert: 1. durch die Möglichkeit der Kinesis, der Bewegung; 2. durch die Möglichkeit der Aisthesis, des Vernehmens. Von dieser letzteren Möglichkeit her ist die erstere zu verstehen, sie ist das eigentlich Entscheidende, so daß Aristoteles von dem Seienden das die Seinsart des Lebenden hat sagen kann, es sei *διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως* de an. 413 b 1, es sei in erster Linie durch die Möglichkeit des Vernehmens charakterisiert. Denn, so fährt Aristoteles fort, auch von solchem Seienden, das sich nicht bewegt und auch nicht seinen Platz wechseln kann, sagen wir, es sei ein Lebewesen, wenn anders es über die Aisthesis verfügt. Wir sagen, es sei ein Lebewesen, ein Zoon, nicht nur es lebt, denn in gewisser Weise lebt auch die Pflanze, sofern sie über eine Möglichkeit verfügt, die auch dem Lebewesen zukommt, nämlich die des Sichrichtens nach den Gegenständen der Nahrung, des Schrumpfens und Wachsens.

Die Kinesis, die dem Lebewesen zukommt, ist also primär eine solche, die mit der Aisthesis, dem Vernehmen, in einem wesentlichen Zusammenhang steht, sie ist weder das In-Bewegung-sein des Unbelebten, wie etwa der Umlauf der Gestirne, das Fallen eines Steines, noch auch die Bewegung der Pflanze, das Wachsen und Sich-ernähren, wiewohl auch diese beiden Weisen der Kinesis dem Lebewesen zukommen.

Die Aisthesis, das Vernehmen ist ein Pathos[3], ein Erleiden von etwas, ein Angegangen-werden von der Welt her. Das In-der-Welt-sein des Lebenden ist nicht primär Kenntnisnahme, Urteilen und Bestimmen, sondern Angegangen-werden, derart, daß etwas begegnet, sich aufdrängt, sich bemerkbar macht, was das Vernehmende trifft und sein Gestimmtsein ausmacht. Weil die Aisthesis ein Pathos ist, ist in eins mit ihr immer da Hedone oder Lype, ein gewisses Gestimmtsein. Das Lebewesen ist aus auf die Hedone, die Gehobenheit seiner Stimmung und flieht die Herabgestimmtheit. Dieses Aussein-auf nennt Aristoteles Orexis. So ist mit der Aisthesis als dem Vernehmen von etwas, das das Lebende angeht, immer zugleich gegeben die Orexis.

---

[3] De an. B. 11. 424 a 1. *Γ* 4. 429 a 14. B. 4. 716 b33.

Mit der Kennzeichnung der Aisthesis als eines Pathos ist nur die eine Seite des Phänomens gesehen. Die Aisthesis ist ebenso ursprünglich Gnosis[4], eine Möglichkeit des Aufhellens der Welt in der das Lebewesen sich befindet, eine Möglichkeit der Orientierung. In der Aisthesis lernt das Lebewesen seine Welt kennen.

Das Lebewesen ist von Aristoteles charakterisiert worden als ein Seiendes, das sich in seiner Welt zu bewegen und vernehmend zu orientieren vermag. Es zeigt sich aber, daß es unter den Lebewesen ein Seiendes gibt, das ein ausgezeichnetes Sich-Ausnehmen hat, das nämlich über die allen Lebewesen zukommenden Möglichkeiten der Kinesis und Aisthesis hinaus noch über die des *νοεῖν* und *φρονεῖν* verfügt. Der eigentlich charakteristische Unterschied zwischen *φρονεῖν* und *αἰσθάνεσθαι* war den Alten entgangen, sagt Aristoteles[5]. Sie sahen nicht, daß es im Bereich des *φρονεῖν* so etwas gibt wie Täuschung. Wenn nur darauf hingesehen ist, daß beide, Aisthesis sowohl als auch Phronesis Weisen des Entdeckens der Welt sind, so scheinen sie in der Tat sich nicht zu unterscheiden, denn jeweils *κρίνει τι ἡ ψυχὴ τῶν ὄντων καὶ γνωρίζει*, wird ein Seiendes von einem anderen Seienden abgehoben und verstanden. Da die Alten das Vernehmen als Angleichen auslegten, konnte es für sie überhaupt keine Möglichkeit der Täuschung geben, weil das nicht Angleichbare überhaupt nicht erfaßt wird. Nun ist aber das Dasein des Seienden, das über die Phronesis verfügt, faktisch ein solches, in dem so etwas vorkommt wie Täuschung, am Ende hält es sich zumeist darin auf. Die Aisthesis, sofern sie bloßes Erfassen dessen ist, was sich zeigt, ist immer wahr oder jedenfalls ist die Möglichkeit der Täuschung eine geringfügige[6]. Bezüglich dessen, daß ich etwas Rotbraunes im Walde sehe, kann es keine Täuschung geben. Diese tritt erst dann auf, sobald sich das Dianoein der Angelegenheit bemächtigt und das Gesehene anspricht als etwas. Das Dianoein kann falsch sein[7], ich kann das Rotbraune ansprechen als etwas, das es nicht ist, als Reh, oder als das was es ist, als Strauch.

Die Aisthesis ist aber für Aristoteles keine Kenntnisnahme von Empfindungsdaten, sondern immer auch ein Vernehmen von etwas als etwas. In der Aisthesis liegt jedoch nicht die Möglichkeit, das Gesehene an ihm selbst, in seinem Sein als dieses da anzusprechen. So erfaßt z. B. ein Reh etwas, das es sieht, als gefährlich und flüchtet davor; das Gesehene war aber in Wahrheit ganz harmlos, es war kein Jäger, sondern eine Vogelscheuche. Das Tier hat den Gegenstand nicht in seinem Seinscharakter als gefährlich angesprochen, um daraufhin zu flüchten; es flüchtet auf Grund seines Instinks oder der Erfahrung von Gefährlichem, nicht aber spricht es das Seiende in seinem Sein an. Dies ist das eigentlich Entschei-

[4] De an. gen. A. 23. 731 a 31 sqq.
[5] De an. Γ. 2. 427 a 17 sqq.
[6] De an. Γ. 3. 428 b 18.
[7] De an. Γ. 3. 427 b 13.

dende am Dianoein, das Ansprechen eines Seienden in seinem Sein. Eine Sache, eine Situation u. dgl. wird damit erst eigentlich verstanden.

Das Dianoein, das eigentliche Verstehen ist immer *μετὰ λόγου*, es kommt nur vor bei dem Seienden, das über den Logos verfügt; nur solches Seiende ist in der Lage, seine ihm begegnende Welt anzusprechen, ansprechend aufzuklären und durchsichtig zu machen.

Dieses Seiende, dessen Seinsart wir Dasein nennen, ist des weiteren durch ein Besonderes ausgezeichnet, dies nämlich, daß es sein eigenes Sein aufzuklären und zu verstehen vermag, und zwar als ein solches um das es geht, das also in erster Linie Gegenstand der Phronesis ist. Diesen Sachverhalt, daß es dem Dasein um sein Sein geht, drückt Aristoteles so aus, daß er sagt, es sei *ἐνεργείᾳ*. Diese Möglichkeit muß ergriffen werden und die jeweils in echtem Sinne ergriffene Möglichkeit nennt Aristoteles: *εὐδαιμονία*.

Die Eudaimonie ist nicht etwas, wofür man sich ein für allemal entschließen könnte, sie muß während der ganzen Dauer des Lebens in immer neuen Situationen und von einem immer als ein Anderer aus der Vergangenheit Kommenden und der Zukunft entgegen Gehenden ergriffen werden. Es ist klar, daß hier die vielfältigsten Möglichkeiten vorliegen, sich zu vergreifen, zu verlieren, für etwas Schlechtes zu entschließen. Die Möglichkeit jedes Einzelnen, sein Dasein in rechter Weise durchsichtig zu machen, die Situation jeweils richtig zu übersehen, ist die Phronesis im engeren Sinne. In dieser eingeengten Bedeutung gebraucht Aristoteles den Ausdruck Phronesis in Buch VI der nik. Ethik.

Die Tatsache der Jeweiligkeit des Daseins, daß also jede Situation, in der der Mensch steht, immer und grundsätzlich eine neue ist, bringt es mit sich, daß die Möglichkeit ausgeschlossen ist, sich auf allgemeine Regeln oder auf die Idee des Guten zurückzuziehen. Es gilt immer aufs neue zu entscheiden, was in der jeweils vorliegenden Situation getan werden muß, damit die Eudaimonie verwirklicht werde. Die Fähigkeit, jeweils zu sehen, was die *εὐζωία* ausmacht, ist nicht angeboren, sie ist vielmehr eine im Dasein selbst angeeignete Weise zu sein, eine Hexis wie Aristoteles sagt.

Wenn die Phronesis die Möglichkeit des Durchsichtigmachens der menschlichen Situation im Hinblick auf die Eudaimonie ist, so ist offenbar von ihr nicht abzutrennen die Arete. Die Arete ist nämlich die Möglichkeit des Gefaßtseins, des rechten Sich-stellens gegenüber dem Angegangenwerden von der Welt her, gegenüber dem Pathos. Nur wenn der Mensch sich nicht gehen oder fortreißen läßt, sondern gefaßt ist, ist für die Phronesis der Boden gegeben, von dem aus sie wirken kann. Verliert sich der Mensch an die Hedone oder an die Lype, so verwirrt sich die Sicht der Phronesis. Die so verstandene Arete nennt Aristoteles *σωφροσύνη* und bezeichnet sie als die Bewahrerin der Phronesis[8].

[8] Nik. Eth. VI. 5. 1140 b 11.

Aber noch in einem anderen Sinne gehört die Arete zur Phronesis. Die Phronesis ist gerichtet auf ein Handeln, das sich grundsätzlich unterscheidet von dem Tun der Techne, von der Poiesis, bei der es nur auf das ankommt, was hergestellt wird; was des Schuster für ein Mensch sei, ist belanglos, er muß sich nur auf sein Handwerk verstehen[9]. Bei seinem Geschäft kommt etwas heraus, das für sich bestehen kann, bei dem Handeln der Eudaimonie, bei der Praxis kommt nichts heraus. Bei ihr ist das Entscheidende das Wie des Handelns selbst. Es kommt darauf an, daß sich der Handelnde für sein Sein im echten Sinne entschlossen habe. Die Bestimmtheit des Handelnden, das *πὼς ἔχων* ist die Bedingung der Möglichkeit der Eudaimonie. Die Bestimmtheit dessen, der sich für sein Sein entschlossen hat, nennt Aristoteles Arete.

Wie die Phronesis nicht ohne die Arete sein kann, so kann auch umgekehrt die Arete nicht sein ohne die Phronesis. Mit dem rechten Gefaßtsein und dem Entschluß ist nicht alles getan; ebenso entscheidend ist es, die Situation, in der der Mensch steht, zu übersehen und sie zu gebrauchen als eine solche, in der die Eudaimonie Wirklichkeit wird. Es könnte vielleicht so scheinen, als sei die Phronesis ein technisches Hilfsmittel, es komme nur auf den guten Willen an, das Sich-vergreifen in den Mitteln und das Mißverständnis der Situation sei im Grunde irrelevant. Mag es mit dieser Meinung gestellt sein wie immer, aristotelisch ist sie nicht. Da es um die Eudaimonie geht, ist ein Vergreifen in den Mitteln nichts Beliebiges, es kann die Eudaimonie fraglich machen, weil sie in den Bereich des *ψευδές* kommt. Die Arete könnte, wenn sie nicht wesentlich mit der Phronesis verbunden wäre, zu einem Handeln *ἀπὸ μοχθηρίας* werden, wie auch umgekehrt die Phronesis in das Bereich des *ψευδές* käme, da sie ja dann dazu benutzt werden könnte, einen schlechten Entschluß umsichtig in die Wirklichkeit umzusetzen. Aristoteles sagt daher endgültig, es sei unmöglich im echten Sinne ein guter Mensch zu sein ohne die Phronesis, wie es auch unmöglich sei, die Phronesis zu haben ohne die Arete. Eth. Nik. VI. 13. 1144 b, 30, 31.

Die Phronesis hat immer ein Telos im Auge, es muß ihr etwas vorgegeben sein, um dessen willen sie in Aktion treten kann. Es muß ihr eine Arche vorliegen, etwas, von wo aus und auf das hin sie überlegt und aufklärt. Diese Arche ist in jeder Situation eine andere, jeweils ist es etwas anderes, das ergriffen und getan werden muß, damit die Eudaimonie Wirklichkeit werde. Soll die Arche eine solche sein, die das Sein der Eudaimonie gewährleistet, so muß sie ein Agathon sein. Eine solche Arche kommt nur dem in den Blick, der die Arete hat, der ein *σπουδαῖος* ist, der sich nicht von der Hedone verwirren läßt. Das Agathon, das sich dem *σπουδαῖος* zeigt, ist nicht ein *φαινόμενον* Agathon, sondern in Wahrheit ein Agathon.

[9] Eth. Nic. II. 3. 1105 a 27.

Wir sahen, daß die Phronesis den Logos voraussetzt; sie vollzieht sich im Ansprechen und Durchsprechen der jeweiligen Gegebenheiten, Möglichkeiten, Situationen. Dieses ansprechende Durchlaufen nennt Aristoteles Syllogismos. Der Syllogismos muß einen bestimmten Punkt, eine Arche haben, von der aus er überlegt, und zwar ist dies jeweils das Telos der Handlung, das, was getan werden soll. Der Syllogismos überlegt so lange, bis er sieht, wie der Ueberlegende selbst es anfangen kann. Ist dies geschehen, so muß die Ueberlegung aufhören, um dem Handeln Platz zu machen.

Wenn die Phronesis nicht ohne den Logos sein kann, so kann es doch außerhalb der Phronesis so etwas geben wie Logos und Syllogismos. Der Syllogismos bedarf immer einer Arche, ob diese aber von der Arete vorgegeben ist, ob sie eine gute ist, ist gleichgültig. Auch der Mörder kann listig planen, wie er die Tat ausführen will.

Beim Syllogismos kann so etwas vorkommen wie ein Sich-irren; die Arche kann eine gute sein, der Ueberlegende hat aber etwas übersehen, die Situation nicht richtig verstanden. Ein solches Sich-irren ist, da es um die Eudaimonie geht, nichts Beliebiges, auch nicht etwa ein bloßes Mißgeschick oder Unglück, sondern ein Sich-verfehlen in bezug auf das eigene Dasein, also das Schlimmste, was im Dasein passieren kann.

Die Phronesis in Buch Θ der eud. Ethik[10].

Von der Phronesis handelt Θ 1, ausgehend von einem speziellen Problem[11]. Gefragt wird, ob sich für die Phronesis die Möglichkeit des Mißbrauchs ergebe. Es zeigt sich, sagt die eud. Ethik, daß es bezüglich mancherlei Gegenstände die Möglichkeit einer falschen Ingebrauchnahme gibt, man kann z. B. die Augen so verdrehen, daß man doppelt sieht. Ebenso gibt es bei der Episteme die Möglichkeit der Hamartia. Man kann sich z. B. der Rechtschreibung ἀληθῶς bedienen, zu dem wozu sie da ist, nämlich um richtig zu schreiben oder aber ὡς ἀγνοίᾳ, das heißt, man kann absichtlich falsch schreiben und sich das Aussehen geben eines solchen, der sich auf die Rechtschreibung nicht versteht. Gerade wenn man genau weiß, wie ein Wort geschrieben werden muß, kann man es am besten falsch schreiben, man wird nicht aus wirklicher Unkenntnis heraus zufällig richtig schreiben.

Wie das von der eud. Ethik gebrachte Beispiel zeigt, wird hier der

[10] Für Buch Θ ist der Jackson'sche Text benützt, für die Bücher A—H der Susemihl'sche.

[11] Die Ausführungen der eud. Ethik sind aufgrund der Textverderbnis und wohl auch aufgrund der Verworrenheit der Argumentation selbst sehr schwer zu verstehen. Keinesfalls dürfen einzelne Stellen gepreßt werden und auch wenn man sich darauf beschränkt dem Gang der Abhandlung im Rohen zu folgen, ist eine Sicherheit der Interpretation weitgehend nicht zu erzielen.

Ausdruck Episteme nicht in dem Sinne gebraucht, den er bei Aristoteles[12] hat, es hat vielmehr Episteme hier die Bedeutung der aristotelischen Techne. Dies ist aber nur zum Teil richtig; richtig insofern, als das Sachgebiet, mit dem die eudemische Episteme und die aristotelische Techne es zu tun hat, dasselbe ist; es kommt auch dasselbe dabei heraus. Aristoteles legt aber die Techne aus als eine Weise des ἀληθεύειν, als eine Weise des Aufhellens und Durchsichtigmachens[13]. Die eudemische Episteme ist dies nicht, vielmehr ist sie ein Wissen, wie es gemacht wird. Ihr Gegensatz ist daher die Agnoia, das Nichtwissen.

Die eud. Ethik geht weiter und frägt, ob bei der Arete dasselbe statt habe wie bei der Episteme, ob es hier auch die Möglichkeit der Hamartia gebe, ob man auf Grund dessen, daß man weiß, was gerecht ist, nun gerade ungerecht handeln könne. Und ferner: wie ist es mit der Phronesis bestellt? Kann man auf Grund dessen, daß man die Phronesis hat, nun gerade so handeln, als hätte man sie nicht. Hier ergäbe sich sofort die Frage, was es denn sei, das uns veranlasse, die Phronesis falsch zu gebrauchen. Bei der Episteme gibt es eine höchste Weise des Wissens, was getan werden solle, nämlich eben die Phronesis. Wenn nun die Phronesis selbst verkehrt sollte in Gebrauch genommen werden können, so müßte es eine noch höhere Weise des Wissens geben, das die verkehrte Anwendung befiehlt.

Die Ueberlegungen, die die eud. Ethik anschließend an diese Fragestellung anstellt, sind so unklar, daß die Interpretation fast unmöglich ist. Das Resultat scheint aber dieses zu sein: Im allgemeinen liegt in der Tat in einer Möglichkeit immer zugleich die Möglichkeit des Entgegengesetzten. Auch für die Arete trifft dies zu; der Gerechte kann alles, was der Ungerechte kann. Bei der Phronesis trifft es aber nicht zu. Wer sie hat, handelt immer aus ihr heraus, denn wollte er die entgegengesetzte Möglichkeit ergreifen, so täte er dies nur auf Veranlassung eben der Phronesis, handelte also gerade φρονίμως. Da die Phronesis aber das Wissen ist von dem, was zu tun ist, ist der, der sie hat, immer zugleich ein Agathos. Sie ist also in anderer Weise Wissen wie die Episteme, eine solche nämlich, die das rechte Handeln gewährleistet, weil es von ihr keine falsche Anwendung gibt[14].

Ueber die Struktur der Phronesis haben wir zwar nicht allzuviel erfahren, sie scheint so etwas zu sein wie ein ausgezeichnetes

[12] Eth. Nic. Z. 4.

[13] Eth. Nic. Z. 3. 1139 b 15.

[14] Wie Jaeger zu der Meinung kommen konnte, Phronesis sei in der eud. Ethik noch ganz exklusiv die Schau der göttlichen Arche (Aristoteles p 250) ist angesichts dessen was die eud. Ethik hier über die Phronesis sagt, schwer zu verstehen. Es kann nicht genügend betont werden, daß der Text der eud. Ethik hier keinerlei Handhabe dazu bietet in der Phronesis so etwas zu sehen wie Theoria.

Wissen, ein solches nämlich, durch das die Eupragia zustande kommt.

Die scheinbare Gleichheit des Resultats in der eud. Ethik und bei Aristoteles darf nicht dazu verleiten, zu meinen, daß hier aristotelische Lehre vorliege, daß hier etwa Arete, Phronesis und Logos in derselben Weise als untrennbar verstanden worden wären. Die eud. Phronesis ist ein Wissen von dem, was zu tun ist, sie ist nicht das aufklärende Unterwegs-sein, das die aristotelische Phronesis charakterisiert. Die eudemische Phronesis hat keinen wesentlichen Bezug zum Logos, bei ihrer Auslegung hat nicht so etwas Platz wie der Syllogismos.

Der eudemische Logos in B. 11 und sein Verhältnis zur Phronesis.

In B. 11 erörtert die eud. Ethik die Frage des Verhältnisses der Arete zum Logos, und zwar auch hier wieder in der Absicht, die Möglichkeiten des Sichverfehlen-könnens zu klären.

Die eud. Ethik stellt 1227 b 12—15 die Frage zunächst so[15]: Macht mein Sein als ein guter Mensch aus, daß ich mich zu etwas Gutem entschließe, auf etwas Gutes aus bin oder macht vielmehr dieses mein Sein aus, daß ich bei der konkreten Inangriffnahme und Durchführung nicht fehlgreife[16]? Das letztere ist nicht der Fall, denn, so sagt die eud. Ethik, sonst wären Arete und *ἐγκράτεια* dasselbe. Diese letztere, das heißt das Sich-in-der-Gewalt-haben gegenüber Hedone und Lype sichert die rechte Sicht und damit die Verwirklichung. Hedone und Lype verwirren und benehmen den, der sich ihnen gegenüber gehen läßt der Fähigkeit, sich ruhig und besonnen umzusehen. Im Gegensatz zur *ἐγκράτεια* macht die Arete nur allein die Richtigkeit des *σκοπός*, des ins Auge gefaßten Zieles aus. Arete und Logos werden scharf geschieden. 1227 b 19—22 betont die eud. Ethik ausdrücklich die Möglichkeit, daß ich die Arete haben kann, aber nicht den Logos und umgekehrt.

Die Genesis des Handelns wird im übrigen von der eud. Ethik völlig übereinstimmend mit Aristoteles ausgelegt. Dem Ueberlegen ist eine Arche vorgegeben von der es ausgeht bis es dahin gekommen ist, wo das Handeln einsetzt. Das von dem die Ueberlegung ausgeht, die Arche, ist das Telos des Handelns, das wobei das Handeln zuende ist. Die, als Logos und Syllogismos charakterisierte Ueberlegung kann nicht ins Unendliche fortgehen, es muß mit ihr ein Ende gemacht werden, damit das Handeln zustande kommt.

---

[15] Die hier gegebene Uebersetzung soll keine wörtliche Uebertragung sein, sondern eine Paraphrase. Dies ist in der vorliegenden Arbeit durchgehend angestrebt.

[16] Von der Mühll vermutet zu Unrecht, daß nicht *τὸν λόγον* sondern *ὁ λόγος* zu lesen sei. Es handelt sich, wie 1227 b 19 sqq zeigt, offenkundig um die Frage, inwieweit eine Sicherung durch die Arete statt habe, ob sie nur das Ziel sichere oder auch die Verwirklichung.

In diesem Zusammenhang nennt die eud. Ethik an zwei Stellen die Ueberlegung: *νόησις* 1227 b 32, 33. Noesis in der gleichen Bedeutung wie hier ist eine vereinzelte Erscheinung. Es findet sich noch Met. Z. 7. 1032 b 15. Hier ist gefragt nach den Weisen wie etwas wird, ins Dasein kommt. Solcher *γενέσεις* werden drei aufgezählt: 1. *φύσει*, 2. *ἀπὸ τέχνης*, 3. *ἀπὸ ταὐτομάτου*. Bei dem Entstehen durch die Techne, beim Herstellen von etwas muß der, der etwas herstellen will, wissen, wie das Herzustellende aussieht. Im Hinsehen auf das Aussehen der Sache, auf das Eidos überlegt er so lange und durchläuft die Situation bis er dahin gekommen ist, wo er mit dem Handeln einsetzen kann. Das Noein geht fort bis es zum Eschaton gekommen ist, bis zur äußersten Jeweiligkeit; hier hört es auf. Damit überhaupt etwas hergestellt werden könne, bedarf es also einerseits der Noesis, des Ueberlegens im Hinsehen auf das Eidos und dann der Poiesis, des eigentlichen, zugreifenden Herstellens.

Daß Noesis hier in derselben Bedeutung gebraucht ist wie in der eud. Ethik, dieser Umstand dürfte, da Met. Z. 7 eine späte Schrift des Aristoteles ist, auch für eine späte Abfassung von B 11 der eud. Ethik sprechen.

Nachdem die Struktur des Logos durchsichtig geworden ist, ist auch deutlich geworden, daß die Richtigkeit des Telos nicht durch den Logos gewährleistet wird, sondern nur allein durch die Arete. Die eud. Ethik hat sich dafür entschieden, daß die Arete nicht *μετὰ λόγου* ist. Das, worauf es bei der Arete wesentlich ankommt, ist der Entschluß zu etwas Gutem. Gegenüber der Richtigkeit der Proairesis ist die des Logos von nebensächlicher Bedeutung, so daß sehr wohl das Sich-verfehlen bezüglich des Logos als ein Mißgeschick oder Unglück angesprochen werden könnte. Man darf vielleicht sogar sagen, daß es der eud. Ethik auf die Gesinnung ankomme. Der Bezug des Daseins zum Alethes spielt in der eud. Ethik keine Rolle, ihr liegt — soweit sie nicht Aristotelisches wiedergibt — ein anderes Verständnis des Daseins zugrunde. Der Mensch ist nicht aus auf das Alethes sondern auf das Kalon.

Wir wissen, daß der Fortschritt des Aristoteles gegenüber der früheren, auf Sokrates zurückführenden Bestimmung des Wesens der Arete der ist, daß er zeigte, sie sei zwar nicht Episteme und Logos, sie sei aber *μετὰ λόγου*. Aristoteles hat gesehen, daß Sokrates darauf aus war, die Tendenz auf das Alethes im Dasein zu verstehen. Wenn wirklich das je eigene Dasein und die Situation des Menschen letztlich aufgeklärt und verstanden ist, dann wird in der Tat der Mensch nichts Anderes tun als das Gute. Sokrates hatte richtig gesehen, daß die Arete in einem grundsätzlichen Zusammenhang steht mit dem Logos, er gab dieser Einsicht aber einen unangemessenen Ausdruck wenn er sagte, die Arete sei nichts anderes als Episteme, Logos. Von dem sokratischen Verständnis von Arete = Logos aus,

konnte nie so eine Frage erwachsen wie diejenige, die uns in B. 11 der eud. Ethik begegnet: ob die Arete den Logos oder das Telos richtig mache. Erst nachdem durch Aristoteles die Sachverhalte so geklärt waren, daß die Phänomene Arete, Phronesis und Logos in ihrer Verschiedenheit wie auch in ihrem Zusammenhang sichtbar wurden, konnte die genannte Frage gestellt und erst dann konnte sie so entschieden werden wie die eud. Ethik es tut, so nämlich daß dabei die Arbeit des Aristoteles infrage gestellt wird. Wir werden daher vermuten dürfen, daß Eth. Eud. B. 11 erst nach der vollendeten Lehrentwicklung des Aristoteles geschrieben werden konnte. In der Annahme, daß hier keine frühe Schrift vorliegt bestärkt uns die Tatsache, daß die Genesis des Handelns in völliger Uebereinstimmung mit Eth. Nik. Z. expliciert wird.

Die Phronesis als Bios.

In der eud. Ethik begegnet uns Phronesis noch in einer zweiten Bedeutung, die sich von derjenigen die uns in *Θ* 1 begegnet war, grundsätzlich unterscheidet. Phronesis wird nicht verstanden als eine Art Wissen was zu tun ist, sondern als Bios. Die Phronesis ist der Bios, die Weise zu sein für die der Philosoph sich entschlossen hat, also die höchste und eigentlichste[17]. Die Phronesis ist eine Weise zu sein bei der das Dasein sich nicht in das Besorgen von etwas gelegt hat, nicht bei etwas Anderem ist in der Absicht es herzustellen, sondern eine Theoria, ein Abstandnehmen vom Besorgen und ein Sich-halten in einer grundsätzlich anderen Weise zu sein. Wie diese Weise zu sein zu charakterisieren ist, erfahren wir von der eud. Ethik nicht. Eine Erörterung darüber, worin der Bios in der Phronesis bestehe und ob und inwiefern er die höchste Seinsweise des Menschen sei, wird zwar von der eud. Ethik in einem programmatischen Aufriß ihrer Gesamtarbeit in Aussicht gestellt, und zwar so, daß der Diskussion der Phronesis eine unter der gleichen Hinsicht stehende Diskussion der Arete vorangehen sollte[18]. Wir suchen die versprochene Phronesisabhandlung in der eud. Ethik vergebens. Es ist behauptet worden, daß die der nik. Ethik angehörige Abhandlung über die Phronesis in Buch Z die von der eud. Ethik versprochene Phronesisabhandlung darstelle. Greenwood hat das Verdienst, diese Hypothese endgültig widerlegt zu haben durch den Aufweis der Verschiedenheit der Bedeutung, die hier und dort dem Ausdruck Phronesis zugrunde liegt. Nik. Ethik Z spricht von der Phronesis als einer Hexis des *ἀληθεύειν*, die eud. Ethik dagegen will von der Phronesis als Bios handeln.

Es ist ferner behauptet worden, es sei eine Phronesisabhandlung verloren gegangen. Mag auch immer eine Phronesisabhandlung verloren gegangen sein, so doch jedenfalls nicht eine solche, wie

[17] Eth. Eud. A. 1. 1214 a 32, A. 4. 1215 a 26—65, A 5. 1216 a 11—23.
[18] Eth. Eud. A. 5. 1216 a 37 sqq.

sie 1216 a 37 sqq in Aussicht gestellt wurde. Der Verfasser der eud. Ethik benimmt sich — wie später gezeigt werden soll — durch seine Auslegung der Kalokagathia die Möglichkeit das Sein in der Theoria als die echteste Weise des Daseins zu verstehen [19].

Tyche und Eutychia.

Die Eutychia in der eud. Ethik.

In Θ frägt die eud. Ethik nach der Aitia des rechten Handelns und damit der Eudaimonie. In Θ 1 wird die Phronesis diskutiert als Aitia der Eupragie, in Θ 2 kommt die Eutychia zur Diskussion.

Die Eutychia ist der Phronesis entgegengesetzt weil sie alogos ist. Der entscheidende Charakter der Phronesis war es, ein Wissen zu sein; das Handeln der Eutychia unterscheidet sich von dem der Phronesis nicht in dem was dabei herauskommt, das ist vielmehr gerade dasselbe, sondern nur durch das Fehlen des Logos; der Handelnde weiß nicht, warum er etwas tut.

Daß es überhaupt so etwas gibt wie Eutychia ist offenbar für jeden, der sich mit dem Dasein des Menschen beschäftigt hat. Wir sehen, daß es solche gibt die, obgleich sie die Phronesis nicht haben, doch das Richtige treffen. Wie soll das Sein der Eutychia bestimmt werden? Ist sie vielleicht eine Hexis oder ist sie vielmehr *φύσει*, eine Qualität am Menschen, die dessen Sein von Natur aus bestimmt. Diese letztere Möglichkeit wird zuerst durchgesprochen, die erstere dagegen wird nicht mehr aufgegriffen.

Wenn die Eutychia ein Geschenk der Natur wäre, dann hätte man sie wie man blaue Augen hat. Man kann nichts dafür. Dies scheint in der Tat so zu sein, denn wir sehen, daß die Eutychia nicht verdient wird, sie fällt einem zu. Es geht mit ihr zu wie beim Glücksspiel. Nichtsdestoweniger ist die Eutychia nicht *τύχη*. Der Eutyches ist ein solcher, der zumeist gegen alle Erwartung das Richtige trifft. Was zumeist eintrifft ist nicht von der Tyche, dem Zufall bewirkt, sondern von der Physis, der Natur. Der Eutyches ist also eigentlich ein *εὐφυής*. Im Eutyches liegen von Natur aus *ὁρμαί*, das Aussein auf etwas, er geht dank seiner natürlichen Veranlagung auf das Gute aus. Wie es Menschen gibt, die von Natur aus musikalisch sind, so gibt es auch solche die für die Arete veranlagt sind.

Es gibt aber noch eine zweite Art der Eutychia. War die erste

[19] Daß in etwa verlorengegangenen mittleren Büchern der eud. Ethik nicht von der Phronesis als Bios die Rede gewesen sein kann, geht rein äußerlich schon daraus hervor, daß bei Wiederbeginn unseres Textes, im VII. Buch der eud. Ethik noch immer die Arete Thema ist, so daß man schon annehmen müßte, die Phronesisabhandlung habe die Areteabhandlung unterbrochen. Wir erwarten die Phronesis an einer ähnlichen Stelle wie sie die Sophia in der nik. Ethik einnimmt, sehen sie aber hier durch die Kalokagathia vertreten und verdrängt.

κατὰ τὴν ὁρμήν, so ist die zweite *παρὰ τὴν ὁρμήν*. Diese letztere ist die göttliche Eutychia. Wer sie hat, handelt nicht gut auf Grund seiner guten Anlagen, sondern weil der Gott ihn so zu handeln heißt. Auch hier ist das Resultat des Handelns wieder dasselbe wie bei der Phronesis und bei der natürlichen Eutychia. Nur die Aitia des Handelns ist eine andere; sie ist hier weder das Wissen was gut ist, das die Phronesis hat noch die natürliche gute Veranlagung, sondern der Befehl des Gottes.

Eutychia und Tyche haben also hier in der eud. Ethik nichts miteinander gemein. Es gibt wohl auch ein Handeln *ἀπὸ τύχης* aber das ist gerade nicht Eutychia. Die Eutychia fällt nicht in den Bereich des Zufalls, sondern in den der Natur und des Gottes.

Tyche und Eutychia bei Aristoteles.

Ueber die Tyche handelt Aristoteles in der Physik B 5. In Buch B diskutiert Aristoteles die verschiedenen Weisen des Aition-seins.

Eine Weise des Aition-seins ist das Automaton. Automaton hat etwa die Bedeutung: von selbst; der Stein ist von selbst ins Rollen gekommen; das Pferd ist von selbst losgaloppiert. Was geschieht im Charakter des Automaton geschieht nie *ἕνεκά του*, um willen. Das kennzeichnet gerade ein solches Geschehen gegenüber dem Handeln der Ueberlegung und dem Geschehen in der Natur, daß es keinen Hinweis und keine Beziehung hat auf etwas worum willen es eintritt. Das Automaton ist kein Aition *ὡρισμένον*, kein Aition über das man verfügen, mit dem man rechnen könnte, von dem man wüßte wann es eintritt und was dabei herauskommt. Es hat den Charakter des *συμβεβηκός*.

Auch beim überlegten Handeln kann etwas im Charakter des Zufälligen hinzukommen. Hier erhält das Geschehen das *ἀπ'-αὐτομάτου* ist den Namen: *ἀπὸ τύχης*. Die Tyche ist also ein engerer Begriff wie das Automaton. Von Tyche wird nur geredet im Bereich der Dianoia im Bereich des menschlichen Daseins. Tyche ist es wenn ich, indem ich etwas tue dabei einem Anderen einen Gefallen erweise ohne daß ich dies vorhatte; es hätte sich auch nicht immer so ergeben, aber gerade dieses Mal trat es — wie sich nachher herausstellte — ein.

Wenn das was bei dem Geschehen der Tyche herauskommt ein Gutes von erheblicher Bedeutung ist, so reden wir von Eutychia, von Glück.

Weil die Tyche ein Aition *κατὰ συμβεβηκός* ist, muß ihr ein anderes Aition vorangehen zu dem sie hinzukommen könnte. Nur wo es überlegtes Handeln gibt, kann der Zufall auftreten. Da für Aristoteles die Eudaimonie wesentlich bestimmt ist als eine Weise zu sein zu der jeder jeweils sich selbst entschlossen hat, kann die Tyche niemals dazu kommen ein Aition der Eudaimonie zu sein.

Sie ist niemals ein Aition des Handelns, es gibt kein *ἀπὸ τύχης πράττειν*, sondern nur ein *ποιεῖν*.

Wenn die Tyche auch nicht die Eudaimonie ausmachen kann, so scheint sie es aber doch in gewisser Weise mit ihr zu tun zu haben. Es zeigt sich nämlich, daß im Leben vielerlei gegen alle Erwartung und Berechnung eintritt[20]. So reden wir von Tyche wenn einer gegen alle Erwartung gesund wird oder wenn einer, dessen Verwandten alle häßlich sind, schön ist. Von Tyche reden wir wenn viele an einem verlorenen Gegenstand vorübergehen, einer aber ihn zufällig findet. Zwei stehen nebeneinander in der Schlacht, der eine fällt, der andere kommt davon. Einer geht oft an einer gefährlichen Stelle vorüber, die Anderen gehen denselben Weg nur einmal, kommen aber dabei um. Der Charakter der Tyche als eines Aition *παράλογον* wird an diesen Beispielen sichtbar. Auf die Frage: „warum ist gerade dieser gefallen?" gibt es keine Antwort. Die Antwort: „die Tyche, das Schicksal hat es so gewollt" ist ein Ausdruck für die Unmöglichkeit einer einsichtigen Erklärung. Offenbar ist mit dieser Antwort gar nichts erklärt sondern nur der Schein eines Verständnisses im Hörer erweckt.

An den genannten Beispielen ist zu sehen, daß die Tyche es am Ende doch mit der Eudaimonie zu tun haben könnte. Die Tyche, die den einen in der Schlacht umkommen ließ, nahm ihm die Bedingung der Möglichkeit der Eudaimonie. So muß Aristoteles in der Rhetorik sagen, die Tyche sei ein Stück der Eudaimonie[21].

Die Tyche tritt nicht nur gelegentlich im Leben an den Menschen heran, sie ist vielmehr ständig mit ihm verbunden. Sie bestimmt die Familie und die Verhältnisse in die er hineingeboren wird, mit wem er es im Leben zu tun bekommt, wie seine Kinder ausfallen, wann er stirbt. Von der Tyche hängt mit ab das Ethos des Menschen. In der Rhetorik B 15 überlegt Aristoteles was für ein Ethos der Mensch unter den verschiedenen Zufällen der Tyche anzunehmen pflegt.

Wenn die *ἐκτὸς ἀγαθά*, die Umstände und Verhältnisse, die nicht in der Hand des Menschen selber stehen, eine so vordringliche Rolle im Leben des Menschen spielen, so ist nicht zu verwundern, daß Einige sagten, die Eudaimonie sei nichts Anderes als Eutychia, wer in glücklichen Verhältnissen lebt, wen das Schicksal in Allem begünstigt, der ist *εὐδαίμων*. Mit dieser These setzt sich Aristoteles in der nik. Ethik A9—11 auseinander. Diejenigen, die sagen Eudaimonie sei Eutychie können ebensowenig ganz Unrecht haben wie Andere, deren Meinung dahin geht sie sei Phronesis, Arete oder Hedone. Wenn die Eudaimonie ein Handeln aus der Arete heraus ist, so gehört offenbar zu diesem Handeln Mancherlei, was das Schicksal bringt: Gelegenheit, Einfluß, Geld. Aber selbst wenn

[20] Rhet. A. 5. 1361 b 39 sqq.
[21] Rhet. A. 5. 1360 b 23. 27. 28.

all dies vorliegt, so ist der Mensch damit noch nicht μακάριος noch nicht letztlich glücklich, denn hierzu bedarf es noch der vornehmen Geburt, der guten Nachkommenschaft, der Schönheit des Körpers. Der kann nicht letztlich glücklich sein, den das Glück ganz verließ, der häßlich von Aussehen ist, der von niedriger Herkunft, einsam und kinderlos ist, vielleicht noch weniger der ganz mißratene Kinder und Freunde hat oder der gute hatte, die ihm der Tod nahm.

Dies hatten auch schon die Alten gesehen und so kamen sie dazu zu fragen, ob die Eudaimonie etwas sei das den Menschen durch die göttliche Moira oder durch die Tyche, das Schicksal zufalle. Wenn die Eudaimonie von dergleichen abhängt, so erhebt sich die Frage ob man überhaupt von irgend jemand sagen könne, er sei μακάριος, während er noch lebt, weil ja die Möglichkeit besteht, daß in der Zukunft, die den Charakter der Ungesichertheit hat, großes Unglück über den Menschen hereinbrechen könnte. So gäbe es also von Lebenden keinen Makarismos, sondern nur von Toten. Der Makarismos ist die Weise in der das unreflektierte Dasein vom εὐδαίμων spricht, das nicht darauf ausgeht dessen Sein zu bestimmen sondern das diesen einzelnen Menschen glücklich preist. Die Möglichkeit des Seins als ein Eudaimon wird von Aristoteles weiter diskutiert auf dem Boden der Möglichkeit des Makarismos. Ist der Mensch erst dann glücklich, wenn er außerhalb des Bereiches der Tyche ist, wenn ihm nichts mehr passieren, kein Unglück zustoßen kann, ist er es erst im Tode? Diese Frage übersieht völlig, sagt Aristoteles, worauf es eigentlich bei der Eudaimonie ankommt, dies nämlich, daß die Eudaimonie eine ἐνέργεια ist, daß sie nur ist wenn sie und solange sie ergriffen ist. Hierin liegt der eigentliche Fortschritt in der Daseinsauslegung des Aristoteles, gegenüber den Früheren, daß er zeigte das echte Dasein habe den Charakter der Energeia. Wenn der Mensch gestorben ist, ist es mit der Energeia vorbei und deshalb zugleich auch mit der Eudaimonie. Wie sollte man erst dann einem Menschen die Eudaimonie zusprechen wenn er sie nicht mehr hat, wenn ihn der Tod der Möglichkeit benahm zu sein als ein Eudaimon? Wenn die Eudaimonie ἐνεργείᾳ ist, wenn sie die jeweils von jedem Einzelnen ergriffene echteste Möglichkeit zu sein ist, dann liegt sie nicht in der ungewissen Zukunft über die die Tyche Herr ist, sie liegt vielmehr in dem Jetzt das der Mensch selbst in der Hand hat. Die Eudaimonie ist nicht Eutychia, die Eutychia steht prinzipiell nicht in der Möglichkeit das eigentliche Sein des Menschen auszumachen, sie gehört aber dazu. Wenn dem so ist, dann ist das Dasein gesichert, die Arete, die die Eudaimonie ausmacht ist etwas das dem Menschen bleibt, was immer ihm auch zustoßen mag, sie kann nicht vergessen werden oder sonstwie verloren gehen. Von einem solchen, der sich im Dasein die Arete angeeignet hat, kann ohne Vorbehalt und ohne die Gefahr späteren Zurücknehmen-müssens gesagt werden er sei ein Eudaimon; er

wird es auch immer bleiben mag das Schicksal ihn heimsuchen und das Glück ihn verlassen. In der Arete liegt die Möglichkeit sich zu dem was das Schicksal bringt zu stellen; der Agathos gewinnt zwar keine Herrschaft über das Schicksal derart daß er das Geschehen beeinflussen könnte, er steht aber in der Möglichkeit das Schicksal zu bestimmen in dem was es ihm ist. Unglück trägt der Agathos und im Tragen des Unglückes leuchtet das Kalon. Nur durch ein Handeln das den Charakter des Schlechten hat, könnte der Eudaimon die Seinsweise der Eudaimonia verlieren. Auch wenn ihm noch so viel Unglück widerführe wie einst Priamus vor Troja wird er nicht ἄθλιος werden, nur dieses Eine wird ihm versagt bleiben: der Makarismos.

Im ersten Buch der nik. Ethik wird das Verhältnis von Eudaimonie und Schicksal diskutiert auf Grund der Voraussetzung das eigentliche Sein des Menschen liege in der Eupragia, im Handeln gemäß der Arete. In Buch K dagegen wird die höchste Seinsweise des Menschen diskutiert, die als Theoria bezeichnet wird, als ein Verweilen im reinen Noein. Hier wird die Rolle der Tyche eine weit geringere sein, weil es zur Theoria keinerlei besonderer Verhältnisse und Gelegenheiten bedarf wie etwa zum Handeln der Arete. Immerhin ist aber auch der θεωρῶν nicht völlig außerhalb des Bereiches der Tyche sofern er lebt. Auch der σοφός lebt mit Anderen in der Polis, er braucht die Güter des Glücks zum ἀνθρωπεύεσθαι. Zu seinem eigentlichen Sein als ἐνεργείᾳ θεωρῶν braucht er nichts was nicht bei ihm selber stünde.

Entsprechend der Fragestellung der eud. Ethik müssen wir noch ein zweites untersuchen, nämlich das Verhältnis der εὐφυΐα zur Eupragia und damit zur Eudaimonie. Gibt es bei Aristoteles so etwas wie eine εὐφυΐα zur Arete und kann diese die Eudaimonie ausmachen?

In der nik. Ethik Z 13 1144 b 1 sqq spricht Aristoteles von der φυσική Arete. Alle Menschen haben von Natur aus ein bestimmtes Ethos, sie sind so oder so veranlagt. Viele sind mit einer natürlichen Anlage zur Gerechtigkeit oder Tapferkeit geboren. Dies ist aber nicht die eigentliche, die κυρία Arete, denn diese ist gerade ausgelegt und definiert worden als eine Hexis, als eine Weise zu sein, die der Mensch sich im Dasein jeweils selbst ausdrücklich angeeignet hat. Auch Kindern und Tieren kommt die natürliche Arete zu, wir reden von einem tapferen Hund, einem treuen Pferd und dgl. Was der natürlichen Arete fehlt, ist der Nous und die Phronesis, die Durchsichtigkeit des Daseins und das sehende Verständnis der Situation. Auf Grund dieses Mangels kann die natürliche Arete zu einem Uebel werden; der von Natur aus Mutige kann eigensinnig darauf bestehn auch dann mutig zu sein wenn es sinnlos ist; er wird um einer Kleinigkeit willen das Leben lassen.

Die eigentliche Arete ist überdies eine Ganzheit, sie bestimmt den ganzen Menschen in seinem Sein, sie ist nicht nur eine einzelne Tugend wie die natürliche Arete bei der es vorkommen kann, daß der Mensch zwar mutig dabei aber ungerecht ist.

Leitend ist also hier das Verständnis der Arete als einer Hexis und die Auslegung des Daseins als einer Energeia. Die *εὐφυΐα*, die natürliche gute Anlage macht prinzipiell nie die Arete im eigentlichen Sinne aus, sie kann daher auch nicht die Eupragie und die Eudaimonie ausmachen. Arete im echten Sinne gibt es nicht ohne Phronesis, ein Handeln *κατὰ τὴν ὁρμήν*, ein Handeln, das *ἄλογος* ist und wenn es noch so sehr das Richtige trifft ist nicht Eupragia. Wenn verstanden ist, daß der Mensch ein *ζῷον λόγον ἔχον* ist und daß das Sein des Menschen in der Energeia liegt, dann ist es schlechterdings unmöglich auch nur im Ernst die Frage aufzuwerfen ob Tyche und Physis die Eudaimonie ausmachen könnten. Die Bejahung dieser Frage vollends ist ohne grundsätzliche Mißverständnisse undenkbar.

Daß so etwas wie die *θεία εὐτυχία* der eud. Ethik in der aristotelischen Lehre keinen Platz hat ist aus denselben Gründen evident die gegen die natürliche Eutychia sprechen; ihr Vorkommen in einer ethischen Schrift die schon von den grundsätzlichen Entdeckungen des Daseins als Energeia[22] Gebrauch macht dürfte nicht einmal psychologisch verständlich gemacht werden können.

Die Kalokagathia.

Aristoteles legt in der nik. Ethik die höchste Seinsweise des Menschen aus als Theoria, als eine Energeia des Nous. Die höchste Möglichkeit des Daseins ist nicht Eupragia, nicht *πρᾶξις ἀπ' ἀρετῆς* sondern Sein im Noein. Im Gegensatz hierzu sieht die eud. Ethik sowohl wie auch die große Ethik in der Kalokagathia die höchste Seinsweise des Menschen und diese ist gerade nicht Theoria sondern Eupragia. Die Kalokagathia ist ein *βίος πρακτικός*. Auch die nik. Ethik kennt einen solchen Bios, sie befaßt sich im Grunde ständig damit, kennzeichnet ihn aber in K als einen *βίος δεύτερος*. Ist nun der *βίος πρακτικός* der nik. Ethik identisch mit der Kalokagathia der eud. Ethik?

Offenbar ist Kalokagathia nicht bloß ein anderer Ausdruck für den Bios der Praxis in der nik. Ethik. Dieser ist gekennzeichnet durch eine grundsätzliche Einschränkung die jener fehlt, nämlich daß es noch eine ausgezeichnetere Weise zu sein gebe. Das Fehlen dieser Einschränkung ist ein Entscheidendes, denn es macht uns darauf aufmerksam, daß das Verständnis des Seins des Menschen in der eud. Ethik nicht das der nik. Ethik ist. Wenn die höchste Seinsweise des Menschen nicht die Praxis der Arete ist, dann kann

[22] Vgl. B. 1.

der Mensch offenbar von der Praxis Abstand nehmen um im Noein zu verweilen, das heißt aber in der aufklärenden Besinnung auf das Dasein selbst. Die Tendenz auf die Durchsichtigkeit des Daseins ist gerade das Entscheidende. Schon der Bios der Arete war von der nik. Ethik auf das Alethes auf die eigentliche Durchsichtigkeit hin ausgelegt worden — von der Arete ist ja doch die Phronesis, die eine Weise des *ἀληθεύειν* ist, unabtrennbar — aber der Bios der Theoria macht erst eigentlich radikalen Ernst mit der Tendenz auf das Alethes.

Ist es vielleicht so, daß in der eud. und der großen Ethik der Schritt vom Bios der Praxis zu dem der Theoria noch nicht gemacht ist, so daß also hier ein früheres Stadium der Lehrentwicklung des Aristoteles zu sehen wäre? Dann müßte aber doch wohl, wenn auch in einer noch so primitiven Form die Tendenz auf das Alethes im Dasein sichtbar werden. Man könnte vielleicht auf Θ 1 verweisen, wo von der Phronesis die Rede ist; aber hier fehlt gerade dieser Hauptcharakter der aristotelischen Phronesis. Phronesis ist hier eine Episteme, ein Wissen davon was zu tun ist. Der Eindruck, daß das Alethes keine Kategorie ist, die in der eudemischen Daseinsauslegung eine Rolle spielt, wird dadurch verstärkt, daß die Phronesis von ihrem Effekt her, von dem was dabei herauskommt verstanden wird, und zwar so sehr, daß sie auf dieselbe Stufe mit der *εὐφυΐα* gestellt wird.

Aber auch die Explikation der Kalokagathia selbst ergibt nicht die Möglichkeit eine Tendenz auf das Alethes zu sehen. Die ganze Explikation drängt auf das Kalon. Kalon ist eine Bestimmung der Arete und dessen was bei der Arete herauskommt und dessen was mit ihr zusammenhängt. Sogar die *φύσει ἀγαθά*, die *συμφέροντα*, die nicht um ihrer selbst willen ergriffen werden, erhalten den Charakter des Kalon weil der Kalokagathos über sie verfügt und sich ihrer bei seinem Handeln bedient. Der Blick der eud. Ethik ist ganz ausschließlich auf das Kalon und das Handeln der Arete gerichtet. Daß es ihr nur um die Eupraxia zu tun ist, geht auch daraus hervor, daß sie in die Definition des Kalon das *ἐπαινετόν*-sein aufnimmt. Epainos, das hervorhebende Reden über etwas, gibt es nur im Sein mit Anderen. Es gibt keinen Epainos vom Noein weil dieses den Anderen nicht zugänglich ist. Das Betonen des Epaineton-seins macht zugleich darauf aufmerksam, daß es bei der Praxis der Arete nicht primär auf den Hexis-charakter, auf das Wie des Vollzugs, nicht darauf ankommt was für einer, *ποιός τις* der Mensch ist der handelt, sondern auf den Vollzug selbst und das Resultat des Vollziehens.

Der Titel Kalon ist orientiert auf das Sein des Menschen das als Eupraxia verstanden ist. Auf das Kalon hin ist das Agathon ausgelegt so zwar, daß es dessen letzte und äußerste Möglichkeit ist.

Die Kalokagathia stellt kein Frühstadium der Lehre des Ari-

stoteles dar, sie ist überhaupt kein Frühstadium sondern der angemessene Ausdruck einer Daseinsmöglichkeit die sich für die Eupragia als echteste Möglichkeit des Daseins entschlossen hat. Wir wissen, daß auch die Stoiker sich hierfür entschieden haben, auch sie verstanden das Handeln der Arete als höchste Daseinsmöglichkeit. Wie die eud. Ethik interpretieren auch sie die Arete als Kalon und definieren das Kalon durch das Epaineton-sein. Wenn sie das Leben in der Areta als ein *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* bestimmen, so ist auch dies noch mit der eud. Ethik vereinbar[23].

Hiermit soll natürlich nicht gesagt werden, daß ein Stoiker die eud. Ethik oder auch nur Buch Θ geschrieben habe — Θ 2 einem Stoiker zutrauen zu wollen wäre völlig unsinnig — es soll nur darauf hingewiesen werden, daß die Daseinsauslegung, die wir in Θ 3 kennenlernen nicht etwas ist, das Entwicklungsmöglichkeiten in sich trüge sondern vielmehr der Ausdruck einer zu Ende gekommenen Entwicklung. Die eud. Ethik wie auch die Stoa macht mit einer Daseinsauslegung Ernst, deren Fundamente vielleicht dieselben sind wie die des Aristoteles, sie hat aber keinen Blick für diejenigen Phänomene, die für Aristoteles leitend waren: *ἀληθές, ἀληθεύειν* und *νοῦς*. So kommt sie dazu, sich auf das Kalon und die Eupragia festzulegen und von da aus das Sein des Menschen zu verstehen, während sich für Aristoteles auf Grund des leitenden Verständnisses der Eupragia als einer Weise zu sein für die das *ἀληθεύειν*, die Phronesis charakteristisch ist, die Möglichkeit ergibt das Dasein noch radikaler vom Alethes her, nämlich als Energeia des Nous, als Theoria zu verstehen.

Die Daseinsauslegung von Buch Θ verglichen mit der Daseinsauslegung in Buch B.

In Buch Θ der eud. Ethik ist von dreierlei die Rede: von der Phronesis, von der Eutychia und von der Kalokagathia. Im Grunde ist nur von einem die Rede, nämlich von der höchsten Möglichkeit des Seins des Menschen. Diese wird als Kalokagathia verstanden; Phronesis und Eutychia sind die Möglichkeiten sie zu verwirklichen. Die Frage erhebt sich nun wie Phronesis und Eutychia dazu kommen auf gleicher Stufe behandelt zu werden. Von Aristoteles aus gesehen wäre etwas derartiges ein vollendeter Widersinn. Diese Gleichstellung kann nur so verstanden werden, wie wir sahen, daß es der eud. Ethik einzig auf das Resultat des Handelns, auf das Kalon ankommt. Wenn es möglich ist, daß die göttliche Eutychia und dgl. den Menschen in seine höchste Weise zu sein versetzen können, wenn überhaupt die Eutychia, das Paralogon gleichberechtigt neben die Phronesis treten kann, dann können alle die ethischen Begriffe, die Aristoteles geklärt hat: Eudaimonia, Energeia, Arete,

[23] 1249 b 6—10.

Hexis, Proairesis nicht mehr so verstanden werden wie Aristoteles sie versteht. Es ist daher von Buch Θ aus betrachtet höchst befremdlich zu sehen, daß diese Begriffe alle in der eud. Ethik expliziert werden, und zwar so daß, ungeachtet vielfach nachweisbarer Unklarheiten die Tatsache nicht ernstlich bestritten werden kann, daß hier die Lehre des Aristoteles vorliegt. In Buch B wird der Bios der Arete bestimmt als ein solcher, der *ἐνεργείᾳ* ist, die Arete wird des weiteren bestimmt als eine *ἕξις πρακτικὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Die eud. Ethik bleibt hier durchaus im Rahmen der aristotelischen Begrifflichkeit und fügt sogar in B 6 um die Begriffe Hekousion und Proairesis noch einleuchtender entwickeln zu können ein Kapitel ein, das sachlich völlig aristotelisch ist, in der nik. Ethik aber keine Parallele hat. Der Inhalt dieses Kapitels soll hier kurz wiedergegeben werden, damit sichtbar werde welcher Unterschied zwischen dem Verständnis des Daseins hier und in Θ besteht.

In B 6 ist gefragt nach dem eigentümlichen Arche- bzw. Aitionsein des Menschen, und zwar geleitet von der Hinsicht auf die Bestimmung der Praxis, desjenigen Handelns, das den Menschen charakterisiert. Der Mensch ist ein Seiendes von dem aus etwas wird, eine Arche, und zwar auf Grund seiner Weise zu sein als einer *οὐσία*. Die eud. Ethik expliziert den Begriff Ousia nicht, sie nennt nur Beispiele dafür: der Mensch, überhaupt die Lebewesen und die Pflanzen. Diese sind Arche sofern sie in der Möglichkeit stehen Seiendes von derselben Seinsart wie sie selbst es sind hervorzubringen. Der Mensch ist aber nicht nur qua *ζῷον* eine Arche; sofern er unter den Lebewesen allein ausgezeichnet ist durch den Logos ist er auch in einzigartiger Weise Arche nämlich Arche der Praxis. Der Mensch ist dabei *ἀρχὴ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις*, das heißt er ist das wobei beim Rückfragen nach dem Woher der Praxis als Letztem stehen geblieben werden muß. Es kann nicht weiter gefragt werden wer oder was den Menschen zur Praxis veranlaßt habe.

Ein weiterer Charakter des Arche-seins des Menschen wird sichtbar, wenn das Seiende ins Auge gefaßt wird womit der Mensch es zu tun hat. Die griechische Ontologie teilt das Seiende auf in solches das immer so ist wie es ist und in solches das auch anders sein kann. Als Beispiel für die erstere Seinsart führt die eud. Ethik einen Sachverhalt aus der Mathematik an, nämlich die Tatsache, daß die Winkelsumme des Dreiecks gleich 2R, die des Vierecks gleich 4R ist. Hier ist sowohl die Arche wie auch das wofür die Arche Arche ist von der Seinsart des Immer. Wenn der Sachverhalt der Dreieckswinkelsumme gleich 2R als Arche verstanden ist, so zeigt sich, daß dieser Sachverhalt immer Arche ist für den Sachverhalt der Viereckswinkelsumme gleich 4R und umgekehrt.

Von der Seinsart des *ἐνδεχόμενον ἐναντίως ἔχειν* dagegen ist das

womit der Mensch es zu tun hat und damit der Mensch selbst. Der Mensch kann so und anders handeln, er kann etwas tun oder unterlassen und indem er jeweils so oder anders handelt ist er selber jeweils in verschiedener Weise qualifiziert. Es steht ganz beim Menschen wie er handeln wird, es ist *ἐφ' αὐτῷ*. Vielerlei kommt im Dasein vor, was nicht *ἐφ' αὑτῷ* ist, was die Anangke, die Tyche oder die Physis zur Arche hat. Aber dieses Alles ist nicht Praxis und damit nicht Arete und Kakia.

Wenn nur das *ἐφ' ἁυτῷ* und *αὐτὸς αἴτιος*-sein die Arete und die Kakia ausmacht, dann muß festgestellt werden wie echtes Handeln zu bestimmen ist. Die Charaktere der Praxis sind das *ἑκούσιον* und *κατὰ προαίρεσιν*-sein. Diese Begriffe diskutiert die eud. Ethik völlig übereinstimmend in Gang und Resultat mit der nik. Ethik.

Die eud. Ethik hat sich in ausgezeichneter Weise mit der Frage des Arche-seins beschäftigt. Sie bedient sich zur Klärung der Angelegenheit solcher Begriffe, die wir als für die aristotelische Ontologie grundlegend kennen: *οὐσία, ἀρχή, αἴτιον, ἀεὶ ὄν, ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν.* Das Ergebnis ihrer Arbeit entspricht in Allem dem aristotelischen Verständnis des Menschen. Der Mensch ist das letzte Von-wo-aus seines jeweils in neuen Situationen unternommenen Handelns. Auf Grund dessen, daß der Mensch die letzte Arche seines Handelns ist, steht letztlich bei ihm sein Sein als ein Eudaimon. Eutychia, Physis und Theos können den Menschen nicht in seinem Charakter als Arche vertreten. Wenn die Arete verstanden ist als eine Seinsweise des Menschen, die bei ihm selbst steht, die er sich selbst angeeignet hat, zu der er sich jeweils immer von Neuem entschließt, so kann schlechterdings keine andere Arche welcher Art auch immer herangezogen werden um seine eigentliche Seinsweise zu verwirklichen. Bei ihm selbst muß als Letztem bei der Aufklärung des Daseins stehen geblieben werden. Wenn damit Ernst gemacht wird, den Menschen so zu verstehen, daß er selbst das Letzte ist worauf bei dem Versuch der Daseinsaufklärung hingewiesen werden kann — wie es bei Aristoteles und in Buch B der eud. Ethik der Fall ist — dann kann nicht nebenbei eine andere Weise des Verständlich-machens bestehen, die jener ersten dadurch grundsätzlich widerspricht, daß sie sagt der Mensch sei nicht *κυρία ἀρχή*, es könne noch weiter zurückgefragt werden bei welchem Prozeß dann andere letzte *ἀρχαί* sichtbar werden: die Physis und der Theos.

Daß diejenige Auslegung der menschlichen Existenz, die auf eine Arche außerhalb des Menschen hinweist eine primitivere ist wie diejenige, die beim Menschen selbst stehen bleibt wird sichtbar wenn wir uns den Gang der Entdeckung der menschlichen Existenz vergegenwärtigen. Die griechische Philosophie begann mit Ueberlegungen über die Physis, die Natur; die Alten handelten *περὶ φύσεως*; sie waren nicht Logiker, Metaphysiker, Ethiker oder Theolo-

gen sondern „Physiologen". Was die Alten meinten wenn sie von Physis sprachen wird dann sichtbar wenn der Mensch von seinem Besorgen, in dem er an die Welt hingegeben ist Abstand nimmt um sich das Seiende verständlich zu machen worin er lebt. Die Physis der Alten ist nicht aufzufassen als ein Seiendes, das physikalischen Gesetzen unterliegt sondern als ein Seiendes in dem der Mensch ist. Das Sein des Menschen selbst, das Dasein kam dabei zunächst nicht in den Blick. Als dies aber im Verlauf der Geschichte geschah, wurde das Dasein so befragt wie die Natur befragt worden war und mit den Begriffen verständlich zu machen gesucht, die bei der Aufklärung der Natur gewonnen worden waren. Die Alten frugen daher woraus der Mensch ist, sie frugen aber nicht was für ein Seiendes der Mensch ist.

Das griechische Verständnis des Menschen wurde entscheidend bestimmt durch die Entdeckung des Logos. Diese Entdeckung brachte es mit sich, daß die Besinnung auf den Menschen verbunden blieb mit dem Problem des Logos, und zwar so, daß die Griechen den Menschen sahen und auch definierten als ein *ζῷον λόγον ἔχον*. Erst die Sophistik machte den Menschen ausdrücklich zum Gegenstand der Untersuchung, und zwar ausgehend von Fragen, die den Logos betrafen. Das Ergebnis ihrer Untersuchung war aber letzten Endes keine Klärung, sondern eine Verwirrung, mit der aufzuräumen Sokrates unternahm. Sokrates hatte vor sich die Arbeit der Sophisten und der Physiologen, er hatte es aber noch des Weiteren mit einer unwissenschaftlichen Daseinsauslegung zu tun, mit der der sogenannten Theologen. Die Theologen hatten sich mit der Natur und mit dem Menschen auseinander gesetzt und stellten bei dem Versuch der Aufklärung dieser Phänomene eine ähnliche Frage wie die Physiologen. Sie frugen nicht: woraus ist die Welt und natürlich erst recht nicht: was ist die Welt sondern vielmehr: wie ist die Welt geworden. Wenn verständlich ist wie etwas geworden ist, wenn die Geschichte bekannt geworden ist dann ist ein Schritt getan zum Verständnis der Sache selbst. Die Theologen beantworteten die Frage wie die Welt geworden sei indem sie eine Geschichte erzählten von der Erschaffung der Welt und des Menschen durch die Götter. Sie suchten die Phänomene, die ihnen am Menschen als dunkel und unverständlich auffielen dadurch aufzuklären, daß sie jeweils zeigten wie dergleichen durch das Wirken der Götter geworden sei. Die Theologen erklärten also den Menschen durch den Hinweis auf ein Seiendes außerhalb seiner das Arche der Seinskonstitution des Menschen ist. Die Theologen waren im Grunde darauf aus zu verstehen was der Mensch sei, sie stellten aber die primitivere Frage: durch was und wie ist der Mensch so geworden wie er ist.

Die von den Theologen gefundenen Antworten wurden Gemeingut der Griechen, ihre Daseinsauslegung war die herrschende.

Sokrates stellte zuerst die Frage ausdrücklich: was ist der Mensch? Die sokratische Arbeit ging darauf aus, das und nur das zu klären, was der Mensch sei. Mit der ausdrücklichen Stellung dieser Frage werden die Problemstellungen der Alten, woraus der Mensch sei und wie er geworden sei in ihrer Unzulänglichkeit durchschaut. Die Frage, was der Mensch sei kann nur vom Menschen selbst her beantwortet werden. Von dem Seienden, das Mensch genannt wird muß abgelesen werden was es ist. Alle Antworten, die ein Seiendes außerhalb des Menschen selbst zu Hilfe rufen, kommen nicht in die Dimension in der allein diese Frage beantwortet werden kann. Wenn es sich zeigen sollte, daß zum Sein des Menschen die Praxis gehört, so kann dieselbe nicht von einer Arche her die der Mensch selbst nicht ist verstanden werden. Aristoteles hat die Arbeit des Sokrates aufgenommen und fortgesetzt. Er hat gesehen worin der fundamentale Unterschied seiner Arbeit von der der Alten besteht, daß nämlich jene statt nach dem Sein des Seienden zu fragen immer wieder Seiendes durch Seiendes zu erklären suchten. Wer Aristoteles die Abfassung des Buches Θ der eud. Ethik zutraut, der mutet ihm zu, daß er nicht nur seine eigene Arbeit sondern auch die des Sokrates mißverstanden habe und auf die Stufe der alten Theologen zurückverfallen sei. In der Geschichte der Entwicklung der Begrifflichkeit gibt es keinen Weg von Sokrates oder gar von Buch B der eud. Ethik zu den Ausführungen in Θ. Ich glaube sogar, daß dergleichen nicht einmal psychologisch verstanden werden kann, auch nicht einmal durch die Annahme der allergrößten Jugend.

Die Theologie der eud. Ethik.

Der Begriff Theos in Buch Θ.

In Buch Θ tritt uns ein Begriff entgegen, der in der Diskussion der Echtheitsfrage in neuester Zeit eine große Rolle gespielt hat, nämlich der des Theos. Jaeger steht nicht an, diesen Begriff so zu interpretieren, daß er sagen kann, der Zentralgedanke der eud. Ethik sei auszudrücken durch den Satz: sittliches Tun ist für sie Streben zu Gott[24].

Daß von der Begrifflichkeit in Θ nicht ohne Weiteres auf die ganze eud. Ethik Schlüsse gezogen werden dürfen, ist im Vorigen zu zeigen versucht worden. Wie steht es aber mit Buch Θ selber[25]. Kann man hier wenigstens sagen daß der Grundgedanke der sei: sittliches Tun sei Streben zu Gott? Ist wirklich als Ideal für den Menschen aufgestellt ein *βίος θεωρητικός*, und zwar ein solcher, bei dem der Theos der Gegenstand der Theoria ist? Verhielte es sich in Wahrheit so, so wäre die Kalokagathia nur als ein *βίος δεύτερος* zu verstehen.

[24] W. Jaeger, Aristoteles, p. 250.

Wir werden uns die Stellen anzusehen haben, an denen vom Theos die Rede ist. Vorweg sei bemerkt, daß wir Arnim nicht zustimmen können, der der Meinung ist, θεός sei von einem vermutlich christlichen Abschreiber für νοῦς interpoliert[25]. Wir teilen zwar durchaus Arnims Meinung, daß der Gedanke, die demütige kultliche Verehrung der Gottheit sei oberster Zweck alles ethischen Handelns völlig unaristotelisch sei, wir ziehen aber aus dieser Einsicht andere Folgerungen wie Arnim.

Der Begriff Theos kommt in Buch Θ wesentlich an zwei Stellen vor, einmal bei der Explikation der Eutychia und dann anläßlich der Frage nach einem ὅρος im Bereich der Kalokagathia.

1. Die eud. Ethik ist geleitet von der Frage: wie kommt es zur Eupragia. Nicht notwendig ist die Phronesis, das Wissen was gut und schlecht ist die Ursache des rechten Handelns, oft kommt dieses vielmehr ohne oder gegen alles Wissen und alle Ueberlegung zustande. Hier liegt Eutychia vor. Unter Eutychia ist ein Zweifaches zu verstehen: einmal die natürliche gute Veranlagung. Aber diese liegt nicht immer vor, ist es dann am Ende der Zufall, der das rechte Aussein auf den rechten Gegenstand veranlaßt. Was bewirkt denn die ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐν τῇ ψυχῇ. Offenbar nicht der nous, denn das νοῆσαι soll ja gerade in Gang kommen, vielmehr ist es gerade der Gott der das vorgibt von wo aus das Ueberlegen einsetzt. Der Theos, bzw. τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ist Arche für das Ueberlegen.

Was besagt hier Theos? Theos kommt vor im Rahmen eines Versuches das Sein des Menschen aufzuklären. Dasein besagt τὰ καλὰ πράττειν. Praxis kann verständlich gemacht werden 1. durch die Phronesis, durch Rückgang auf eine Möglichkeit die der Mensch selbst hat, 2. durch die Eutychia, durch Rückgang auf etwas das nicht von der Seinsart des Daseins ist. Einmal ist hierbei die Physis die gesuchte αἰτία παράλογος, die natürliche Anlage, die den Menschen das Gute tun macht. Dann gibt es aber auch Fälle, in denen nicht einmal diese Aitia zum Verständnis herangezogen werden kann. Es kann einer sehr schlecht veranlagt sein und auf einmal überfällt ihn doch etwas, auf einmal tut er doch das Gute. Dieser, weder durch die Episteme noch durch die Physis zu erklärende Sachverhalt soll in seiner Dunkelheit aufgehellt werden indem nun gesagt wird: hier ist der Theos die Arche des Handelns; hier liegt göttliche Eutychia vor. Theos wird herangezogen wenn alle einsichtigen Weisen sich das Leben verständlich zu machen versagen. Ueber das Sein des Theos ist nur dies zu sagen, daß er Arche des rechten Handelns des Menschen ist in welchem Charakter er gleichgestellt ist einerseits der Physis und andererseits dem Menschen selbst.

2. Vom Theos ist ferner die Rede bei der Explikation der Ka-

[25] H. v. Arnim, Die drei aristotelischen Ethiken, p. 71.

lokagathia. Der Kalokagathos ist ein solcher in dessen Dasein auf Grund der Tatsache daß er ist im Besorgen des Kalon vielerlei eine Rolle spielt. Zur Eupragia gehört Ansehen, Reichtum, Stellung, Verbindungen u. dgl. m. Diese Dinge bezeichnet die eud. Ethik als *φύσει ἀγαθά*. Der Ausdruck *φύσει* besagt hier etwas Privatives; sie sind nicht immer, nicht in jedem Ausmaß, nicht für jeden *ἀγαθά*, im Gegensatz zur Arete die schlechthin und immer ein Gutes ist. Gibt es so etwas wie einen *ὅρος*, einen Maßstab an den man sich bei der Ingebrauchnahme der genannten Güter halten könnte? Mit *ὅρος* ist — wie das Beispiel aus der Medizin zeigt — nicht eine allgemeine Norm gemeint, die vor aller Erfahrung läge und aus dem Wesen irgend einer Sache abgeleitet werden könnte. Der Arzt weiß daß Bewegung gesund ist, ein zuviel und zuwenig aber ungesund. Wieviel Bewegung der Patient nun machen soll, das läßt sich nicht allgemein sagen oder aus dem Wesen des Menschen oder der Bewegung entnehmen. Jeweils muß jeder Fall anders beurteilt werden, es muß auf die Konstitution eines Jeden Rücksicht genommen werden. So verhält es sich auch bei den Gütern des Lebens. Der *ὅρος*, der gemeint ist, ist: *ὡς ὁ λόγος*. Es gibt gerade keine absolute Norm für das Handeln, wie Jaeger meint, der unsere Stelle so auslegt als sei hier der platonische Begriff der absoluten Norm nachweisbar[26]. Wenn jeder immer wissen muß, wie er sich gegenüber den Gütern des Lebens zu verhalten habe, so gibt es doch eine Hinsicht unter die dieses Verhalten gestellt werden muß und diese ist die möglichste Ausbildung des *ἄρχον* im Menschen, des *θεωρητικόν*. Die Theoria soll ermöglicht werden, und zwar die Theoria des Theos. Der Theos ist aber nicht nur Gegenstand der Theoria sondern zugleich auch Gegenstand einer weiteren Weise des Verhaltens des Menschen, des *θεραπεύειν*. Theoria ist wie diese Explikation zeigt, keine Weise zu sein — wie etwa die Theoria der nik. Ethik — sondern ein Gerichtetsein auf ein Seiendes. Die Theoria ist — so sonderbar dies auch zunächst aussieht — gerade Praxis, ein zu tun haben des Menschen mit einem Seienden. Sie hat also Platz im Bios der Praxis; sie ist keine Ueberbietung und kein in-Frage-stellen der Kalokagathia sondern eine Möglichkeit innerhalb derselben. Bei dem Gedankengang der eud. Ethik muß auffallen, daß — wie wiederholt betont wird — nur von den *φύσει ἀγαθά* die Rede ist. Diese soll der Mensch so in Gebrauch zu nehmen wissen daß die *θεοῦ θεωρία καὶ θεραπεία* am besten ermöglicht werde.

Ist es angesichts dieser Tatsache möglich zu sagen: sittliches Tun ist verstanden als Streben zu Gott? Das Halten der rechten Mitte bezüglich der Güter des Lebens ist doch kein sittliches Tun, sondern ein Tun der Klugheit, sittlich wird dieses Tun erst durch das um dessen willen es getan wird. Sittliches Tun an sich ist das Handeln der Arete; das Sich-befassen mit den Gütern des Lebens

[26] W. Jaeger, Aristoteles, p. 251.

kann ebensowohl sittlich wie unsittlich sein. Das eigentlich sittliche Tun der Arete wird nicht um der Gottesschau willen getan sondern um des Kalon willen. So bietet der Text der eud. Ethik der genannten These keine Stütze.

Vielleicht ist es schwierig sich vorzustellen wie das Handeln der Arete, die Gottesschau und Gottesverehrung zusammen den höchsten Bios ausmachen können. Das Verständnis dieses Zusammen ist nur dann möglich, wenn wir daran festhalten, daß das Handeln der Arete auf ein Seiendes gerichtet ist wie auch die Theoria keine Weise zu sein ist sondern ein Sich-verhalten zu Seiendem. Die Praxis der Arete und die Theoria des Theos können sehr wohl zusammen einen Bios ausmachen nämlich den der Kalokagathia; sie können einander ergänzen und abwechseln.

Daß Dasein faktisch so verstanden worden ist, zeigt die Stoa, die die Sophia, die höchste Seinsweise des Menschen auch so verstand, daß zu ihr mit gehörte der Gottesdienst. Nur allein der Sophos, hält bezüglich der *φύσει ἀγαθά* die rechte Mitte[27], nur er hat das richtige Wissen von der *θεραπεία τοῦ θεοῦ*: nur er ist *θεοφιλής*[28]. Der Begriff der Theoria des Theos fehlt zwar in der frühen Stoa, dies bedeutet aber keinen sachlichen Unterschied gegenüber der eud. Ethik weil diese letztere die Theoria grundsätzlich gleich versteht wie die *θεραπεία*, nämlich als ein Zu-tun-haben mit einem Seienden.

Ueber den Theos haben wir im Grunde nicht allzuviel erfahren. Er ist verstanden als ein Seiendes aber welche Seinsart kommt ihm denn nun zu?

Wenn wir die erste Stelle befragen, die den Theos als Arche des menschlichen Handelns auffaßte, so sehen wir den Theos gleichberechtigt neben der Physis und neben dem Menschen selbst. Er ist aber darum noch nicht notwendig von der Seinsart des Menschen oder der Natur. Es läßt sich nur dies sagen: Der Theos ist eine Möglichkeit des Verständlichmachens des Daseins.

Die zweite Stelle legt den Theos aus als ein Seiendes das in der Theoria zugänglich wird und demgegenüber kultische Verehrung statt hat. *Θεραπεία* im weiten Sinne, als Pflege genommen kann es geben gegenüber der Natur, den Pflanzen, Tieren, den Menschen und gegenüber solchen was vom Menschen hergestellt ist.

Im Sinne der kultischen Verehrung kommt *θεραπεία* zu all dem das als Seiendes angenommen wird und das als solches das Sein des Menschen erklären soll; dergleichen sind: Götter, himmlische Mächte, Dämonen.

Gott ist also eine Möglichkeit des Verständnisses von Dasein.

Wie steht es aber mit den Stellen an denen die eud. Ethik dem

[27] Auch der 1249 b 22 ausgesprochenen Idee des *ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς* kommt in der Stoa eine ausgezeichnete Bedeutung zu.

[28] St. V. F. I 53, 8; III 81, 31; 146, 6.

Theos offenbar die Seinsart des Anderen, des Daseins zuspricht, an denen sie den Theos — um den Terminus einer späteren Zeit zu gebrauchen — als Person zu verstehen scheint? Als solche Stellen kommen in Betracht: Θ 2. 1247 a 23—29; H. 3. 1238 b 15 und b 25—30; H 4. 1239 a 18; H 10 1242 a 33, b 18.

In Buch H ist von der Philia, dem Sein mit Anderen die Rede und zur Illustration einzelner Modi des Seins mit Anderen wird die Philia Gottes zum Menschen in ganz selbstverständlicher Weise exemplarisch herangezogen. Dem Theos wird also hier die Seinsart des Anderen zugesprochen, allerdings des in gewisser Weise modifizierten Anderen. Der Theos ist das Ideal des Menschen. Wie der Theos müßte der ideale Mensch beschaffen sein; er hat die Arete im höchsten Maße, mit ihm gibt es echtes Mitsein *(φιλία ἡ θεία)*. Hieraus geht hervor, daß Theos — ungeachtet dessen, daß ihm die Seinsart des Anderen zugeschoben wird — doch aufgefaßt werden muß als ein Begriff der zum Verständlichmachen des Seins des Menschen dient. Theos ist ein Ausdruck für die ideale höchste Möglichkeit des Seins des Menschen.

Kehren wir noch einmal zurück zu Jaegers Satz: sittliches Tun ist für die eud. Ethik Streben zu Gott! Müssen wir nicht jetzt doch Jaeger Recht geben? Ist der Theos das Ideal des Menschen so wird der Mensch doch wohl diesem Ideal nachstreben sollen. In der Tat, so verhält sich die Sache auch und wenn Jaeger nichts anderes gemeint haben sollte als dies: die eud. Ethik versteht den Menschen so, daß er aus ist auf seine echteste und eigentlichste Weise Mensch zu sein, so müßten wir ihm voll und ganz zustimmen.

Wie steht es aber jetzt mit Θ 2. 1248 a 28 sqq wo der Theos als Arche des menschlichen Handelns expliziert wird? Auf diese Stelle kann doch wohl nicht angewendet werden, daß Theos im Grunde der Idealmensch sei. Wie sollte etwas derartiges dazu kommen *αἰτία παράλογος* der Praxis zu sein? Zwischen der Bedeutung von Theos hier und an den anderen genannten Stellen besteht ein grundsätzlicher Widerspruch, auf den jetzt nur hingewiesen werden soll. Die daraus zu ziehenden Sohlüsse sollen später erörtert werden.

Theos in Buch H 12. 1244 b 7.

Es ist bisher immer versucht worden, darauf aufmerksam zu machen, daß in Buch Θ eine Abhandlung vorliegt, die mit Aristoteles grundsätzlich unvereinbar ist. Für die übrigen Teile der eud. Ethik trifft dies größtenteils nicht zu, so auch nicht für Buch H. An der genannten Stelle hat denn auch Theos eine Bedeutung die in der Lehre des Aristoteles Platz haben kann. Theos ist hier verstanden als ein Seiendes in einem bestimmten Wie des Seins, so zwar, daß nicht auf die Tatsache daß er ist Gewicht gelegt ist, sondern nur auf die Weise zu sein.

H 12. 1244 b 7 sqq lautet: Demjenigen, der im vollsten Sinne auf sich selbst gestellt ist, genügt es mit sich selbst allein zu sein und umzugehen. Das zeigt sich am deutlichsten bei Gott; es ist klar, daß er keinen Anderen braucht — wie er überhaupt nichts braucht, da ihm nichts fehlt.

1245 b 14 sqq: Weil Gott kein solcher ist, der eines Anderen bedarf, verlangen wir das auch von dem, der ihm ähnlich ist. Aber wenn man so argumentiert käme man dahin, daß der Mensch nichts außer sich selbst erfassen könne. Mit Gott steht es nicht dann recht, wenn er etwas außerhalb seiner erfaßt, er hat vielmehr eine ausgezeichnetere Seinsweise derart, daß er nichts außer sich selbst zum Gegenstand des erfassenden Vermeinens hat. Die Ursache dafür liegt darin, daß für uns das Gute immer ein Gutes mit bezug auf ein anderes ist, das wir nicht selbst sind, während Gott sich selbst das Gute ist.

Diese Stellen stehen im Zusammenhang der Frage nach der *αὐτάρκεια* des Menschen. Ist nicht für den Menschen die echteste Seinsmöglichkeit er selbst zu sein diejenige: allein, für sich zu sein? Vielleicht ist das Miteinandersein nur ein primitives Stadium in dem die Wilden sich befinden, der wahre Mensch fände dann sein Sein allein, fern von den Anderen. Der *δαιμονέστατος* ist wohl ein solcher, der sein Sein ganz in der Hand hat, der die Anderen nicht braucht. Ein solcher Mensch, der sein Sein ganz selbst besorgte, brauchte dann wohl auch keinen Gott.

Um die Widersinnigkeit der Forderung der Autarkie für den Menschen aufzuzeigen, muß die eud. Ethik sich auf eine Analyse des menschlichen Daseins und seiner Möglichkeiten einlassen[29].

Daß der in Wahrheit Eudaimon nichts braucht, das steht fest; wenn die Autarkie also nichts Anderes besagte als das Nicht-brauchen eines Anderen, das Nicht-angewiesensein auf Andere, dann muß der Mensch in der Tat *αὐτάρκης* sein.

So dürfte es für den Menschen der seine echte Möglichkeit ergreifen will keine Philia geben, wenn die Philia wäre um der *χρῆσις* willen. Es gibt aber eine Philia aus der Arete heraus, bei der Keiner den Anderen braucht, sondern jeder den Anderen so nimmt wie er ist und gemeinsam mit ihm etwas besorgt. Dieses Besorgen kann nicht aus sein auf ein *χρήσιμον*; was ist es dann? Um das zu zeigen muß die eud. Ethik sagen worin das Sein des Menschen eigentlich besteht. Die letzte und eigentlichste Möglichkeit des Daseins ist, wie die eud. Ethik schon A. 5. 1215 b 32 angedeutet hatte, ein *αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν* ein vernehmendes und bestimmendes Erfassen. *Αἰσθάνεσθαι* und *γνωρίζειν* sind hierbei nicht mehr um eines Anderen willen, sondern um ihrer selbst willen. Diese Weisen des Besorgens, die kein *χρῆσθαι* mehr bedeuten, sind es die das Miteinandersein der Philia der Arete konstituieren.

[29] Das Folgende ist eine Paraphrase von H 12.

Das *ζῆν*, das Leben ist nichts Gleichgültiges, nicht etwas neben dem ich als Zuschauer hergehen könnte, es ist vielmehr ein *αἱρετόν*. Leben überhaupt kann aber nicht ergriffen werden sondern nur bestimmte Weisen zu sein in die sich das Dasein gelegt hat. Diejenige Weise zu sein, auf die der Mensch am meisten aus ist, ist *τὸ αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ αὐτὸν γνωρίζειν*, das Vernehmen und Erfassen des je eigenen Daseins. Das Leben ist eine Gnosis, ein Sich-selbst-durchsichtig-geworden-sein. Das Vernehmen seiner selbst ist kein Vernehmen seiner als eines allgemeinen, zeitlosen, situationslosen und unbestimmten Ich sondern ein Erfassen der jeweiligen Existenz im Hier und Jetzt und zwar aus einer Vergangenheit heraus die das Ich in bestimmter Weise qualifiziert. In diesem *γνωρίζειν* besteht die Tendenz die Zukunft zu vernichten; das Jetzt soll ewig bleiben.

Die eud. Ethik sieht, daß es noch weiterer Veranstaltungen bedarf um das Dasein durchsichtig zu machen. Sie hat über dem *αἱρετόν* nicht vergessen, daß es ein *αἱρετώτατον* gibt. Für das *ζῆν* ist konstitutiv das *συζῆν*. Wie die Tiere so kann auch der Mensch mit Anderen zusammen essen und trinken. Es ist aber nicht recht einzusehen warum es nicht ganz gleichgültig ist ob man allein oder mit Anderen ißt und trinkt. Das was das Zusammen zu einem echten macht, ist der Logos, die Sprache. Für das ausgezeichnete Miteinandersein kann nicht jedes beliebige Sprechen in Betracht kommen, also nicht etwa das redende Belehren des Anderen weil der Belehrende und der Belehrte nicht gleich sind und weil hier eine *χρῆσις* statt hat. Was im echten Miteinandersein angesprochen und besprochen wird und worüber jeder sich ausspricht ist das eigene Sein gesehen am Sein des Anderen. Der Philos ist ein *ἄλλος αὐτός*. Am Anderen ist das eigene Sein ablesbar, und zwar sowohl als ein solches das ständig erhalten werden muß wie auch als ein solches das die überlegene Möglichkeit des Seins in der Theoria ergreifen kann. Erst in Abhebung gegen die Anderen konstituiert sich der Mensch als ein einzelner und erst am Anderen wird dem Menschen seine Weise zu sein durchsichtig.

So ist also das Sein mit Anderen konstitutiv für das Sein des Menschen auch dann oder vielmehr gerade dann, wenn er es zu seiner echten Möglichkeit gebracht hat. Die Seinsweise des Menschen ist ein *αἰσθάνεσθαι* und *γνωρίζειν* des eigenen Seins, das sich ständig vollzieht im Miteinandersein.

Nachdem dies herausgestellt ist, glaubt die eud. Ethik vorbereitet genug zu sein um zu zeigen inwiefern der Analogieschluß von der Autarkie Gottes auf die des Menschen ein falscher war. Daß Gott keinen Philos habe wird ohne weiteres als von Allen zugegeben vorausgesetzt. Gott braucht keinen Anderen, er steht in der Möglichkeit rein für sich sein zu können. Die Selbstverständlichkeit mit der die eud. Ethik dies behauptet befremdet, denn die ur-

sprüngliche griechische Theologie hatte das göttliche Sein als Mitsein ausgelegt. Die Götter waren viele und bildeten Hauswesen und Polis genau wie der Mensch, sie lebten auch mit den Menschen zusammen. Nach der eud. Ethik wäre Gott allein; seine Seinsweise ist es rein für sich zu sein, und zwar in einem ganz radikalen Sinne; er geht darin auf zu sein. Mit der Ablehnung des Strukturmomentes des Mitseins für das göttliche Sein ist nicht gesagt, daß das Sein Gottes ein ganz anderes wäre wie das des Menschen. Der Mensch wird vielmehr immer noch als ein ὅμοιος Gottes bezeichnet. Die Widerlegung des ursprünglichen Arguments geschieht deshalb auch nicht so, daß auf einen radikalen Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Sein hingewiesen und damit jeder Analogieschluß als verfehlt bezeichnet würde. Im Gegenteil! Diese Weise des Schließens wird gerade als berechtigt anerkannt; Gottes Sein ist gerade wie das des Menschen ein ἑαυτὸν αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν, nur eben mit dem Unterschied, daß Gott gegenüber die Frage nach dem αἱρετόν und damit nach dem αἱρετώτατον nicht statt hat. Bei Gott gibt es nur ein schlechthiniges εὖ, nämlich er selbst an ihm selbst, kein εὖ καθ' ἕτερον und ebenso wenig ein εὖ im Charakter des Mehr oder Minder.

Von Gott in irgend einem religiösen Sinne kann hier nicht mehr die Rede sein. Vor einem solchen Gott hätte ja der Mensch etwas voraus. Der Mensch weiß um die Existenz Gottes, Gott aber nicht um die des Menschen. Der Mensch hat eine Welt, Gott nicht. Gott ist nur Nous, der in sich selbst aufgeht, er wäre ἀναίσθητος wie die große Ethik, offenbar gegen die eud. Ethik polemisierend sagt[30].

Wenn wir uns aus dieser Erkenntnis heraus der Bestimmung des Theos wieder zuwenden, die die eud. Ethik gab nämlich: sein im ἑαυτὸν γνωρίζειν, so wird erst eigentlich sichtbar worauf es ankommt. Wie der Mensch darauf aus ist immer in der Gnosis seiner selbst zu verweilen, so ist auch für Gott das Charakteristische das Ἀεί. Wenn Gott immer nur im reinen νοεῖν seiner selbst verharrt, so gibt es für ihn weder Vergangenheit noch Zukunft also überhaupt keine Zeit. Auch für das primitive Denken ist Gott durch das ἀεὶ bestimmt aber als ein ἀεὶ ζῶν, als ein Seiendes das immer ist in der Seinsart des Lebens. Der eud. Ethik kommt es nicht auf die Feststellung an, daß Gott ein Seiendes ist, es interessiert sie nur seine Weise zu sein.

Der aristotelische Theos und die eudemische Ethik.

Ueber die Bedeutung der Ausdrücke θεολογία, θεόλογος und θεολογεῖν hat Natorp gehandelt in einem Aufsatz über Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik[31]. Der Theologe ist für

[30] M. M. B. 14. 1212 b 32 sqq.
[31] Philos. Monatshefte, XXIV/1887.

Aristoteles, wie Natorp zeigt, kein solcher der über Gott allgemeine Wahrheiten ausmacht oder sein Sein begrifflich bestimmt. Der Theologe erzählt Geschichten von Gott, er ist ein *μυθολογούς*. Daher sind es die alten Dichter, die den Namen Theologen erhalten und von diesen vor allem Orpheus. Die Theologen stellen ein Stadium vorwissenschaftlicher Reflexion dar. Sie suchten sich ihr eigenes Dasein und das Sein der Welt zu erklären und durchsichtig zu machen um so der Unheimlichkeit zu entrinnen. Sie klärten das Dasein auf indem sie seine Geschichte erzählten. In den *λόγοι*, im Reden sichert sich der Mensch gegen eine Sache. Das worüber der Mensch reden kann, verliert den Charakter des Unsagbaren und Unheimlichen. In diesem Sinne wäre der Verfasser der Genesis für Aristoteles ein Theologe.

Die Theologie ist dann auch keine Wissenschaft, die sich neben die Physik und die Ethik stellen ließe. Sie redet wohl vom Sein des Menschen und der Welt aber in einem ganz anderen Sinne wie jene Wissenschaften nämlich in dem der primitiven, sichernden Aufklärung. Vom Sein Gottes handelt die Theologie nicht sondern vom Handeln Gottes das den Menschen angeht.

Wenn Aristoteles vom *θεῖον* ohne Rücksicht auf die Theologen spricht, so meint er damit etwas ganz Anderes wie jene es getan hatten. Theion ist für Aristoteles kein religiöser Begriff sondern ein formal-ontologischer. Theion bedeutet eine Weise zu sein, nämlich als *ἀεὶ ὄν*, als immer-schon-da-seiend, als nicht erst der Herstellung bedürftig. Das Theion ist das höchste Seiende, das der Idee von Sein eigentlich genügt. Theion besagt diese höchste Weise zu sein, es besagt aber auch ein Seiendes in diesem Wie des Seins als immer schon da. Solche Seiende sind der Ouranos und der Kosmos. So kann Aristoteles reden von den *φανερὰ τῶν θείων*, von dem Immer-da-seienden, das sich zeigt, das jeder sehen kann[32].

Ein Theion ist der Nous und sogar ein ausgezeichnetes, ein *θειότατον*. Met. *Λ* 9 spricht Aristoteles dem Nous dieses ausgezeichnete *θεῖον*-sein zu auf Grund seiner Möglichkeit zugleich das Vernehmen und das Vernommene selbst zu sein. Das *αὐτὸς αὑτὸν νοεῖν* macht aus ,daß der Nous ein *θειότατον* ist. Das *αὑτὸν νοεῖν* ist eine überlegene Möglichkeit gegenüber dem Vernehmen anderer Gegenständlichkeiten denn der Gegenstand des Noein ist hier selbst wieder ein Theion. Im *ἑαυτὸν νοεῖν* liegt die entscheidende Möglichkeit immer da zu sein und nur von dieser Möglichkeit her ist es verständlich, daß dem Nous dieselbe Weise zu sein zugesprochen wird wie dem Ouranos und dem Kosmos.

So ist für Aristoteles auch der Mensch in gewisser Weise ein Theion.

Von einer solchen Positon aus ist es möglich den Theos, der

[32] Eth. Nic. Z. 7. 1141 b 1; de coelo B. 12. 292 b 32; Phys. B. 4. 196 a 33.

einerseits als durch den Nous bestimmt und andererseits als höchste Weise zu sein ausgelegt wird, in der Art zu bestimmen wie es die eud. Ethik in H 12 getan hatte, nämlich als *αὐτον νοεῖν* und als *ἀεὶ ὄν*.

Met. A. 2. 982 a 30 sqq scheint auch Aristoteles diese Bestimmung als die angemessenste zu bezeichnen. Aristoteles selber hat keinen religiösen Gottesbegriff wie aus seiner Bestimmung des Seins des Menschen hervorgeht. Erst später, in der Stoa, meint Natorp, zeigte sich wieder eine religiöse Bedeutung hinter dem Ausdruck Theion.

Die theologischen Aeußerungen der eud. Ethik in H 12 entspringen derselben Seinsauslegung wie sie auch der aristotelischen Metaphysik zugrunde liegt.

Hier wäre noch einer anderen Stelle der eud. Ethik zu gedenken, bei dem Theos dieselbe aristotelische Bedeutung hat wie an der genannten Stelle, nämlich B. 6. 1222 b 23.

Die vom Theos handelnden Stellen in H 12 und B 6 könnten, wenn in der eud. Ethik nur allein in dieser Weise von ihm die Rede wäre, dafür in Anspruch genommen werden zu beweisen, daß Aristoteles der Verfasser der eud. Ethik gewesen sei. Für die Stützung einer Hypothese, die den jugendlichen Aristoteles zum Verfasser haben will dürften sie sich aber nicht verwenden lassen, denn von der Inbrunst eines platonischen Jugendglaubens, von religiösen Erlebnissen und dgl. sind diese Aeußerungen nicht erfüllt.

Daß zwischen dem Theos hier und in Θ ein grundsätzlicher Unterschied besteht, soll nochmals erwähnt werden.

Buch A der eud. Ethik.

Wenn auch zugegeben werden müsse, daß Buch Θ nicht aristotelisch sei — so könnte vielleicht jemand argumentieren — so wäre es eben angezeigt dieses letzte Buch als einen späten Zusatz etwa eines Redaktors anzusehen, der nicht allzuviel von der Sache verstand und allerhand Ideen von den Stoikern und aus anderen Quellen bezogen hatte, aber nichts hindert uns in den übrigen Teilen der eud. Ethik die Lehre des Aristoteles und vielleicht sogar des jungen Aristoteles zu sehen. Und in der Tat, wenn Buch *Θ* gestrichen ist, dann sind die schlimmsten Anstöße geschwunden. Gegenüber der Meinung, die übrigen Bücher seien ein Frühwerk des Aristoteles ist aber noch Manches einzuwenden.

Die Hypothese, die eud. Ethik sei ein Frühwerk des Aristoteles hat sich vor allem gebildet an den Büchern *Θ* und A. Daß Buch *Θ* zu Unrecht als Jugendwerk des Aristoteles und überhaupt als aristotelisch angesprochen worden ist, war in den vorangehenden Untersuchungen zu zeigen unternommen worden. Im Folgenden soll nachzuweisen versucht werden, daß auch Buch A in seiner Ganzheit schwerlich zur Theorie einer Frühabfassung beitragen kann.

Die fünf ersten Kapitel und das Methodenkapitel.

Es ist vielfach beobachtet worden, daß die eud. Ethik einen im Ganzen uneinheitlichen und im Einzelnen verworrenen Eindruck macht. Es ist gerade das erste Buch der eud. Ethik das die Richtigkeit dieser Beobachtung belegen kann.

Nach der Absicht des Verfasser der eud. Ethik sollte das erste Buch in zwei Teile zerfallen: 1. in das Prooimion und 2. in einen begrifflichen, streng wissenschaftlichen Teil.

Ueber die Absichten des Verfassers und den Sinn der von ihm geplanten Zweiteilung gibt Auskunft das sechste Kapitel, das sog. Methodenkapitel. Die eud. Ethik sagt hier 1216 b 26—35: Es muß versucht werden über all diese Dinge auf dem Wege über das was man darüber sagt zu einem sicheren Ergebnis zu kommen; die konkrete Ausweisung und Exemplifizierung geschieht dann an den Gegenständen selbst, an dem was sich an ihnen zeigt. Am besten wäre es bestellt, wenn alle Menschen dem was wir sagen werden beistimmten oder doch wenigstens in gewisser Weise falls dies nicht möglich ist; so wird es auch in der Tat kommen, wenn sie ungestimmt sind. Jeder Mensch hat nämlich immer schon etwas in Besitz genommen, ist immer schon irgendwie heimisch in den aufzudeckenden Sachverhalten. Von dem, was zwar mit Verständnis für die Sachen aber nicht mit der Tendenz auf wissenschaftliche Aufklärung geredet wurde, muß weitergegangen werden bis zur wissenschaftlichen Einsicht. So kommt man zu einer größeren Vertrautheit mit den Gegenständen als es das übliche unklare und begrifflich nicht fixierte Gerede hat, das die Seinscharaktere nicht ausdrücklich macht.

Die richtige Art des Vorgehens ist also nach Ansicht der eud. Ethik diejenige, die von dem ausgeht was über den Gegenstand geredet wird. Ueber die im Bereiche der Ethik liegenden Gegenstände hat jeder eine Ansicht; jeder weiß schon irgendwie etwas von ihnen und teilt es den Anderen mit. Gerade bezüglich der ethischen Gegenstände, die es mit dem Sein des Menschen zu tun haben ist es keine müßige Angelegenheit sich darüber zu informieren, was jeder davon zu sagen hat. Jeder hat sich in der Sorge um das je eigene Dasein eine gewisse Vertrautheit angeeignet, ist darin heimisch geworden und gibt darüber Auskunft. Offenbar ist der Zugang zu den fraglichen Sachen innerhalb der Möglichkeit eines jeden. Auch die Möglichkeit sie recht zu sehen ist jedem zugänglich wenn auch nicht aus sich selbst heraus, so doch dann wenn sie ihm in rechter Weise gezeigt werden. Hierin gründet die Möglichkeit des Umstimmens.

Die Anschauungen, die über einen Gegenstand umlaufen geben diesen in gewisser Weise, sie sind ein *ἀληθὲς λεγόμενον*, man kann sich darauf verlassen, daß etwas daran ist. Allerdings gibt es auch solche Leute, deren Reden über die Sache nicht *οἰκεῖοι* sind, sondern *ἀλλότριοι*, der Sache fern, ihr unangemessen und fremd sind. Das

passiert denjenigen, die ihren Reden einen philosophischen Anstrich geben wollen, denen es aber an einem rechten Verhältnis zu den Sachen fehlt; sie leiden an *ἀπαιδευσία*[33].

Es bedarf offenbar einer Veranstaltung, um die *λόγοι οἰκεῖοι* von den *ἀλλότριοι* unterscheiden zu können. Um zu sehen ob etwas der Sache angemessen ist oder nicht, gibt es nur einen Weg nämlich den sich die Sache selbst zu vergegenwärtigen. An der Sache selbst, am *φαινόμενον* wird sichtbar ob das Reden über sie ein *κενόν*, bloß leeres Gerede ist oder nicht[34]. Gegenüber dem Vertrauen auf die Reden der Anderen kennzeichnet sich also die Orientierung an den Phainomena als eine überlegene Möglichkeit.

Aber der Rückgang auf die Phainomena, auf die Sachen selbst, hat noch eine weitere Bedeutung über die des Beurteilen-könnens ob eine Rede angemessen ist, hinaus. Ist der Gegenstand in rechter Weise in den Blick gekommen, so wird nicht nur er selbst sichtbar als ein *τί*, sondern auch die Zusammenhänge und die Umgebung in die er gestellt ist. Das *διὰ τί* dieses Gegenstandes wird zugleich sichtbar d. h. dieser Gegenstand sofern er durch andere Gegenstände bestimmt ist. Erst dann kann von einem *σαφές* geredet werden, dann ist der Gegenstand letztlich aufgedeckt. Das *τί ἐστι* ist ein *σαφές*, wenn sein *διὰ τί*, seine Aitia und seine Arche in den Griff gekommen ist[35]. Hierfür ist offenbar eine höhere und umfassendere Sicht gefordert als zum bloßen Reden über die Sache. Dieser höheren Sicht bedarf es für die wissenschaftliche, begriffliche Bestimmung eines Gegenstandes, für das Zurückfragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von etwas[36].

Jaeger meint, das Methodenkapitel stelle eine Berichtigung und eine Kritik am Protreptikos dar[37]. An die Stelle der aus der Seele selbst schöpfenden Ideenerkenntnis des Protreptikos sei die begriffliche Analyse der Erfahrung getreten, wenn auch betont werde, daß die Erfahrung an sich verworren sei und nur der Logos zur klaren Einsicht in die Dinge führe. Die Methode der eud. Ethik sei ein Mittelding zwischen der normativ-logischen Betrachtungsweise des Protreptikos und der Methode der nik. Ethik, die das mathematische Exaktheitsideal in der Anwendung auf die Ethik abweise und die nur typische Geltung der ethischen Sätze betone. Jaeger kommt zu seiner Auffassung von der Methode der eud. Ethik dadurch, daß er mit dem von der eud. Ethik 1216 b 27 gebrauchten Wort *λόγος* eine andere Bedeutung verbindet als diese selber es tut. Jaeger interpretiert die Stelle 1226 b 26 wie folgt: Man müsse zwar die Ueberzeugungskraft der Gründe aus logisch-allgemeinen Erwägungen schöpfen, sich aber dabei auf die Erfahrungstatsachen stützen

[33] 1216 b 40—1217 a 10.
[34] 1217 a 10—13.
[35] 1216 b 36—39.
[36] 1217 a 10—16.
[37] W. Jaeger, Aristoteles, p. 242 ff.

und sich von ihnen leiten lassen. Logos hat hier nicht die Bedeutung von „logisch allgemeine Erwägung" sondern, wie wir schon zu zeigen versuchten, den von Reden. Die eud. Ethik sagt man müsse sich bei der wissenschaftlichen Behandlung des Menschen, die Aufgabe der Ethik ist, zunächst darüber informieren, was man über den Menschen und seine Existenz so redet. Logos besagt das im gemeinen alltäglichen Verstehen schon Begriffene; die Logoi über die alle schon in gewisser Weise verfügen sind Vorbegriffe, die in sich die Direktive auf den Logos als *ὁρισμός* haben. Für den Griechen legt sich dieser Ausgang nahe weil die Grundfunktion des Logos, der Rede, das *δηλοῦν*, das Offenbar-machen ist. Daß mit Logos „Rede" gemeint ist, geht auch aus 1216 b 30—35 hervor, wo gesagt wird, daß es ein philosophisches und ein nichtphilosophisches Reden über die Sachen gibt. Dieses erstere ist aber gewiß keine logisch allgemeine Erwägung.

Jaeger hat wohl auch nicht Recht wenn er meint die eud. Ethik sei gegenüber der Erfahrung mißtrauisch, als sei diese verworren und dgl. Die Stelle 1216 b 34 warnt nicht vor der Erfahrung und bezeichnet diese nicht als verworren, sondern handelt nur vom Reden über eine Sache, das nicht das Sein der Sache anspricht sondern sich nur im Rahmen einer allgemeinen Verständlichkeit über sie ausspricht. Mit dem Rückgang auf die Phainomena ist nicht ein Rückgang auf die Erfahrung gemeint sondern ein Rückgang auf die Gegenstände wie sie sich zeigen. Vor diesem Rückgang wird nicht nur nicht gewarnt, er ist vielmehr das eigentliche Prinzip der Forschung, wie einerseits aus 1216 b 27 und andererseits aus 1217 a 12 hervorgeht, an welch letzterer Stelle die Orientierung an den Phainomena, an der Sache selbst, über den Logos, das Reden über die Sache gestellt wird. Die eud. Ethik setzt nicht Logos und Phainomena gegeneinander, für sie ist vielmehr die einzuschlagende Methode durch ein Zusammen von Logos und Phainomena charakterisiert, durch den *λόγος χρώμενον τοῖς φαινομένοις*.

Die Ausführungen der eud. Ethik sollen offenbar auf sie selber gemünzt sein. Sollte darüber noch ein Zweifel bestehen, so würde er durch den Beginn des 7. Kapitels beseitigt werden[38]. Hier bezeichnet die eud. Ethik alles bisher Gesagte als Prooimion und das Wie des Gesagt-seins als *οὐ σαφῶς*. Die vorangehenden Kapitel haben die Logoi, die Meinungen der Anderen aufgesammelt. Erst jetzt soll zum *σαφῶς λέγειν*, zur begrifflichen Herausarbeitung der Eudaimonie übergegangen werden.

Die eud. Ethik selber ist es also, die das erste Buch in zwei Teile teilt und vom ersten Teil aussagt, daß er den Charakter der Vorwissenschaftlichkeit habe. Die Kapitel 1—5 müßten demnach den Charakter einer Beistellung von Material haben, sie müßten

[38] Solomon vermutet wohl zu Recht, daß 1217 a 20 nicht *ἐπὶ τὸ*, sondern *ἔπειτα* zu lesen sei.

eine Aufsammlung der über die Eudaimonie umlaufenden Meinungen sein. Das trifft zu für I—IV und V 9—12, nicht aber für V 13—18. In ihrer Gesamtheit machen die fünf ersten Kapitel den Eindruck als bildeten sie eine selbständige Untersuchung, als seien sie nicht nur die Einleitung zu einer nachfolgenden Untersuchung. Der selbständige Charakter dieser Kapitel geht aus zweierlei hervor: 1. wird V 13—14 das Programm eines ganzen Werks aufgestellt und 2. wird V 15—18 die Durchführung dieses Programms gleich in Angriff genommen, und zwar in der Weise des *σαφῶς λέγειν*, der eigentlichen begrifflichen Bestimmung.

Die eud. Ethik hat sich informiert über das, was die Menschen für das Höchste halten, das ihnen im Dasein zugänglich ist. Alle nennen dieses Höchste die Eudaimonie, aber bezüglich dessen was sie jeweils darunter verstehen, herrscht keine Uebereinstimmung. Die Einen sagen die Phronesis, das Leben in der Theoria sei das Höchste, die Anderen sagen die Arete; wieder Andere meinen es ginge nichts über die Hedone. Dem entsprechend was die Menschen für das Höchste halten richten sie auch ihr Leben ein. Der Philosoph, der sich für die Phronesis entschieden hat lebt in der Theoria, der Politikos, der sich für die Arete entschlossen hat legt es darauf an in der Polis aufzutreten, und zwar so, daß ihm daraus Ehre erwachse; der, der die Hedone erwählt hat, sorgt dafür wie es ihm am wohlsten sei, wie er am Angenehmsten dahinleben könne.

So weit hat die eud. Ethik sich auf dem Boden dessen bewegt, was die Menschen selber sagen; aus ihren Logoi und aus einer nächstliegenden Beobachtung dessen, wie die Menschen ihr Leben ihren Reden gemäß einrichten ist argumentiert worden. Bis hierher ist mit den primitiven Mitteln der Daseinsauslegung gearbeitet worden, die jedem ohne sonderliche Mühe zugänglich sind. Was dabei herauskam war ein *οὐ σαφῶς*. Die eud. Ethik verläßt aber schon V 13 — also nicht erst nach dem Methodenkapitel — diesen Boden um ein Programm für das *σαφὲς λέγειν* aufzustellen und dieses gleich zu verwirklichen.

1216 a 28 sqq bezeichnet es die eud. Ethik als ihre Aufgabe bezüglich jedes einzelnen der genannten drei höchsten Güter, der Phronesis, der Arete und der Hedone nachzufragen ob und inwiefern es die Eudaimonie ausmache. Von der Hedone wird es sich herausstellen, daß sie zur Arete und zur Phronesis hinzukommen muß; sie wird deshalb erst nach diesen beiden behandelt werden. Arete und Phronesis aber sollen gleich in Angriff genommen werden und es soll untersucht werden: 1. was sie jeweils sind und 2. ob sie zum rechten Sein in der Welt, zur *ἀγαθὴ ζωή* gehören, es mit ausmachen, und zwar a) ob an ihnen selbst als Bestimmtheiten des Daseins oder b) die Handlungen die aus ihnen heraus vollzogen werden[39].

[39] 1216 a 37—b 1.

In Ausführung dieses Programms wird V 15—18 die Arete daraufhin befragt *τί ἐστιν*, was sie sei. Auf dem Wege über die Kritik des Sokrates, der gesagt hatte, die Tugend sei ein *εἰδέναι*, ein Wissen wird gezeigt, daß sie dies nicht ist sondern vielmehr eine Hexis.

1216 b 25 bricht die Untersuchung der Arete ab, es folgt das Methodenkapitel und die übrigen Punkte des Programms bleiben vorerst unerledigt. Von der Phronesis ist überhaupt nicht mehr die Rede und kann es auch gar nicht sein, wie wir zu zeigen versuchten. Von der Arete handelt die ganze eud. Ethik, so daß man annehmen kann, daß wenigstens bezüglich ihrer das Programm durchgeführt wurde. Immerhin bleibt das plötzliche Abbrechen der Untersuchung zu erklären.

Es scheint als sei der erste Teil der eud. Ethik ursprünglich selbständig angelegt worden; er wurde dann vielleicht später mit dem nachfolgenden Methodenkapitel und mit der Platokritik verbunden. Viel glatter und unauffälliger wäre die Verbindung, wenn A 5. 1216 a 27—b 25 ganz ausgefallen wäre; dann entspräche das erste Buch im Großen und Ganzen dem was nach Angabe des Methodenkapitels geplant war. Die ersten Kapitel enthielten eine Beistellung von Material und vermittelten eine erste Vertrautheit mit den Gegenständen, die später diskutiert werden sollten. Das Methodenkapitel bildete dann die Ueberleitung zum streng wissenschaftlichen Teil, der mit der Platokritik anfinge.

Besser als die vom Verfasser der eud. Ethik gewählte Lösung wäre es wohl auch gewesen das Methodenkapitel dem Programm und der Sokrateskritik vorangehen zu lassen [40].

Jedenfalls kann das erste Buch so, wie es vorliegt nicht als eine Einheit angesehen werden. Wenn dies feststeht, so kann vermutet werden, daß die ersten Kapitel einer anderen Vorlage entstammen wie die nachfolgenden. In dieser Annahme wird man bestärkt durch Jaegers Nachweis einer Verwandtschaft mit dem Protreptikos. Vielleicht waren diese Kapitel als Einleitung zu einem anderen Werk als dem jetzt als eud. Ethik vorliegenden geplant.

Die Platokritik.

Wenn überhaupt ein Stück der aristotelischen Lehre einen späten Eindruck macht, so trifft dies für die Widerlegung der platonischen Ideenlehre in der nik. Ethik zu. Die fertige Lehre des Aristoteles liegt ihr zugrunde. Wäre die Kritik der platonischen Ideenlehre, die wir in der eud. Ethik finden ein Werk des jungen Aristoteles,

[40] Es wäre natürlich ein Irrtum zu meinen, man könne durch einfaches Umstellen allem Uebel abhelfen. Wenn es zunächst auch sehr verführerisch aussieht die Platokritik auf die Sokrateskritik folgen zu lassen, so darf nicht vergessen werden, daß in der Sokrateskritik der Hexischarakter der Arete Thema ist, in der Platokritik dagegen ein ganz anderer Gegenstand nämlich das Autoagathon.

so stünde zu erwarten, daß diejenigen Argumente, die die vollendete Lehrentwicklung des Aristoteles voraussetzen fehlten. Ein solches Argument ist das Kategorieenargument. Die eud. Ethik macht von diesem Argument Gebrauch, und zwar so, daß sie annimmt, der Sinn desselben sei jedem offenbar. Sie sagt fernerhin, daß über die Kategorieen schon andernorts abgehandelt worden sei [41].

Was ist mit dem Kategorieenargument gemeint? Was macht seine Beweiskraft gegen die Ideenlehre aus? Grundlegend ist hierfür ein fundamental neues Verständnis vom Sein und vom Agathon. Aristoteles hat das Agathon auf seine Seinsart hin befragt; er kam dabei zu Entdeckungen die von den Früheren und von Plato nicht gesehen worden waren.

Aristoteles expliziert das Agathon Rhet. A. 6. 1362 a 21 sqq. Solches Seiende ist von der Seinsart des Agathon, das um seiner selbst willen ergriffen wird und um dessen willen wir Anderes ergreifen, und auf das Alles aus ist, nämlich Alles was überhaupt in der Möglichkeit steht etwas zu vernehmen oder zu vermeinen. Wenn das Seiende von der Seinsart des Agathon für den der darauf aus war Wirklichkeit geworden ist, wird dieses seinerseits in die Seinsart des Agathon versetzt und kommt zu seiner eigentlichen Seinsmöglichkeit. Das Agathon ist also bestimmt dadurch, daß Seiendes auf es aus ist und dadurch daß es dieses Seiende in seine eigentliche Weise zu sein bringt. Agathon gibt es nur sofern es Seiendes gibt, das in der Möglichkeit des *ἐφίεσθαι*, der *διάθεσις ἀγαθή* und des *αὔταρκες*-seins steht. Nur solches Seiende ist auf etwas aus, das lebt, das über die Aisthesis verfügt, das in der Welt ist in der Weise, daß es eine Welt hat. Für einen Stein gibt es kein Agathon. So ist also Agathon ein Charakter dessen womit Lebendes es zu tun hat. Agathon gibt es auch für die Tiere. In, auf den Menschen eingeengter Bedeutung braucht Aristoteles den Ausdruck Agathon in der Ethik. Der Mensch hat eine ausgezeichnete Weise des Ausseins: die Praxis, das Handeln. Das Agathon des Menschen ist ein *πρακτὸν ἀγαθόν*, es ist dadurch gekennzeichnet, daß die Praxis, das besorgende In-der-Welt-sein bei ihm zu Ende ist. Das besorgende In-der-Welt-sein hat nicht den Charakter des Allgemeinen sondern den der Jeweiligkeit. Jeder Einzelne handelt in jeweils immer neuen Situationen. So sehr es richtig ist, daß die formalen Strukturen des Agathon in jedem Agathon dieselben sind, so wenig darf daraus geschlossen werden, daß es ein *καθόλου ἀγαθόν* gebe, ein allgemeines Gute, eine Idee des Guten. Wenn Agathon ein Seinscharakter dessen ist worin und wobei Dasein sich besorgend aufhält, so kann es außerhalb des Bereiches der Praxis kein Agathon geben. Auch

[41] Gemeint ist mit diesem Hinweis wohl die Kategorieenschrift des Aristoteles, wofür auch spricht, daß in der eud. Ethik wie dort — abweichend von der nik. Ethik — die Kinesis als letzte Kategorie aufgeführt wird. Vgl. Kat. 14.

das Agathon worauf das Dasein im eigentlichsten Sinne aus ist, nämlich sein eigenes Sein, die Eudaimonie ist, obgleich es das höchste Agathon ist nicht Idea und nicht Katholou, nicht Koinon sondern gerade in extremster Weise *καθ' ἕκαστον*, weil es kein allgemeines Dasein und kein allgemeines Zu-sein gibt.

Auf Grund des aristotelischen Verständnisses des Menschen als eines *ζῷον λόγον ἔχον* ist der Mensch dadurch charakterisiert, daß er seine Welt hat als *λεγομένη*, als angesprochene, besprochene. Unter den vielen Weisen des Sprechens gibt es eine ausgezeichnete Weise, die Aristoteles bezeichnet als *κατηγορεῖν*, das besagt: Ansprechen des Welt so, daß sie in ihrem Sein sichtbar wird. Die Kategorieen haben ontologische Bedeutung, sie sprechen das Seiende an in seinem Sein, nämlich als Welt. Wenn Agathon ein Seinscharakter der Welt ist, bei der sich Dasein besorgend aufhält, dann ist das Agathon — auf Grund des genannten Verständnisses von Dasein als *λόγον ἔχον* — notwendig ein *κατηγορούμενον*. Wenn das Agathon ein *κατηγορούμενον* ist, wenn immer schon vorgängig dessen Seinsart gesehen und sichtbar gemacht ist, dann kann ihm nicht eine andere Seinsart zugesprochen werden, die es nicht hat nämlich die der Idea, des Genos, des Allgemeinen. Hier wird klar warum die Behauptung, das Agathon sei ein *κατηγορούμενον* ein durchschlagender Beweis ist dafür, daß es keine Idea vom Agathon gibt. Von der fertigen Lehre des Aristoteles aus ist dies Alles vollkommen einleuchtend. In der Jugendzeit des Aristoteles konnte dergleichen niemals verstanden werden. Die eud. Ethik rechnet damit, daß jeder Leser ohne Weiteres das Kategorieenargument verstehe; sie nimmt an, daß der Leser mit der Lehre des Aristoteles völlig vertraut sei.

Außer der genannten selbstverständlichen Anwendung des Kategorieenargumentes ist aber noch vielerlei an der eudemischen Platokritik auffällig. Die eud. Ethik sagt 1217 b 20 es habe schon vielfach eine Auseinandersetzung mit der Ideenlehre stattgefunden, eine Behauptung, die für die Jugendzeit des Aristoteles kaum glaublich klingt.

Auffällig ist auch, daß in dem Pythagoreerargument der Nachweis dafür fehlt, daß es beim Agathon ein Früher und Später gibt, wodurch dem Argument seine Beweiskraft genommen ist. Nur von der nik. Ethik aus ist verständlich, was eigentlich gemeint ist.

Am meisten aber muß auffallen, das Auftreten des Begriffes Koinon. Was die eud. Ethik selbst unter Koinon versteht, geht nicht klar hervor. Nur dies ist offenbar, daß sie die Lehre vom Koinon als eine der 1217 b 1 genannten drei Theorien über das Ariston auffaßt. Sie scheint das Koinon für eine Modifikation der Ideenlehre zu halten, für eine Idea, der die Prädikate eigenständig und ewig zugesprochen wurden. 1218 a 12. Jedenfalls wird das Koinon nicht grundsätzlich von der Idea geschieden.

Wenn wir uns in der Geschichte der griechischen Philosophie

danach umsehen, wo der Begriff Koinon eine Rolle spielt, so finden wir ihn bei Aristoteles selber, und zwar sehen wir, daß sich die Lehre vom Koinon in der Auseinandersetzung mit der Lehre von der Idea, mit der falschen Lehre vom Katholou entwickelt hat.

Koinon hat zunächst die geläufige Bedeutung: jedem gehörig, gemeinsam. Koinon in terminologischer Bedeutung steht in fundamentaler Beziehung zum Logos. Das Koinon ist ein *λεγόμενον* bzw. *κατηγορούμενον*[42]. Der Koinos Logos ist ein solcher Logos, der von mehreren etwas aussagt was jedem von ihnen gehörig, gemeinsam ist. Der koinos Logos ist also ein Katholou d. h. es wird Mehreren obenhin etwas zugesprochen unter Absehen von deren je eigenen Bestimmtheiten. Der koinos Logos ist ferner ein *ὅρος*, er versetzt in die Möglichkeit mehrere Seiende vom gleichen Aussehen gegeneinander abzugrenzen. So kann Koinon in die Bedeutung kommen von Eidos. Der koinos Logos kann gerade nicht das eigentliche Sein eines bestimmten da-Seienden sichtbar machen, das heißt, er ist kein *λόγος οὐσίας;* der koinos Logos bestimmt das Seiende nur sofern es ist wie andere auch, er stempelt das Seiende nicht zu einem „das da". Der koinos Logos kennzeichnet nie das Seiende als *τόδε τι*, sondern immer nur als ein *τοιόνδε*, als ein so beschaffenes wie andere auch.

Das Koinon ist es von dem es eine Episteme, eine Wissenschaft gibt. Das Allgemeine bleibt immer gleich, es wird nicht anders wie das Jeweilige, das nur im Augenblick ist. Wenn es also eine Episteme vom Agathon geben soll, so muß die Möglichkeit bestehen vom Agathon allgemein solches auszusagen, das auf alle Agatha und auf jedes Agathon zutrifft[43].

Wenn es sich dagegen darum handelt ein *πρακτὸν ἀγαθόν* zu finden, wenn es um das Sein des Einzelnen geht, dann hat es offenbar keinen Sinn auf das Koinon hinzuweisen weil es hierbei auf das Jeweilige ankommt von dem der koinos Logos gerade absehen muß.

Insofern sind Idea und Koinon gleichgestellt als sie nicht *πρακτά* sind. Wenn am Koinon nur dies gesehen ist, daß es nicht *πρακτόν* ist, dann und nur dann kann es angesehen werden als eine Idea, die kein *χωριστόν* ist. Nur dann ist es auch möglich Idea und Koinon auf derselben Stufe zu behandeln, wie die eud. Ethik es tut.

---

[42] In dem Aufweis des in diesem Sinne logischen Charakters des Allgemeinen liegt das eigentlich Grundsätzliche was Aristoteles gegen die Ideenlehre vorbringt.

[43] Wenn die eud. Ethik 1217 b 34—1218 a 1 sagt, es gebe weder vom Sein noch vom Agathon eine Episteme, so handelt es sich hier wohl um ein Mißverständnis des Epistemeargumentes wie es in der nik. Ethik A. 4. 1096 a 29 sqq vorliegt. Hier ist gesagt, daß es von der Mannigfaltigkeit des Seienden die den Charakter des Agathon haben nicht eine Wissenschaft gebe. Daß es vom Sein eine Wissenschaft gebe scheint auch die eud. Ethik zu wissen, wie 1217 b 17 nahelegt.

Fragen wir uns überdies wer wohl gesagt haben könnte, das Koinon sei das Autoagathon, so müssen wir sagen: Niemand. Die eud. Ethik selber legt dies nahe, denn 1217 b 11 sagt sie, der Logos koinos sei ein solcher, der im Gegensatz zur Idea kein *αὐτό* bedeute. Das Koinon ist ja gerade auch im Kampf und in der Auseinandersetzung mit der Lehre von einem *ἀγαθὸν αὐτό* als *χωριστόν* und *ἄϊδιον* entstanden. Die Polemik der eud. Ethik gegen das Koinon als Autoagathon ist also im höchsten Maße befremdlich.

Das am meisten Auffällige an der Platokritik der eud. Ethik ist aber das Resultat. 1218 b 7—24 faßt die eud. Ethik zusammen, was sich ergeben hat. Sie sagt es sei klar, daß weder die Idea das gesuchte Autoagathon sei noch auch das Koinon, vielmehr sei das *οὗ ἕνεκα ὡς τέλος* das *ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὑτὸ καὶ πρῶτον πάντων.* Dem *οὗ ἕνεκα ὡς τέλος* werden diejenigen Charaktere zugesprochen, die die Idea bestimmen. Das ganze Ergebnis der Untersuchung ist also dies, daß an die Stelle der fälschlicherweise als Autoagathon ausgegebenen Idea und Koinon das *οὗ ἕνεκα ὡς τέλος* getreten ist.

Wenn eine Untersuchung, die mit den Mitteln der aristotelischen Ontologie darauf ausgeht zu zeigen, daß es kein Autoagathon gibt zu dem Ergebnis kommt, das *οὗ ἕνεκα ὡς τέλος* sei das Autoagathon so ist das widersinnig. Wenn es möglich sein sollte, dieses Faktum psychologisch zu verstehen, so muß dem entgegengehalten werden, daß was sachlich unmöglich ist nicht historische Wirklichkeit gewesen sein kann. Die aristotelischen Begriffe können nicht platonisieren.

Die in der Platokritik festgestellten Widersprüche zwingen uns zu der Annahme daß nicht Aristoteles dieselbe verfaßt habe sondern vielmehr ein Späterer, der nichts von der Sache verstand.

Rückblick.

Nach Erledigung einer vorläufigen Ueberlegung welche Methoden zur Entscheidung einer Frage vom Typus der unser Thema bildenden zulässig seien, wurde der Lehrgehalt der eud. Ethik daraufhin befragt ob er aristotelisch sei und ob er überhaupt einen Platz in der Geschichte der aristotelischen Begrifflichkeit einnehmen könne. Ausgegangen wurde dabei von Buch Θ, und zwar von den charakteristischen Begriffen dieses Buches: Phronesis, Eutychia, Kalogathia und Theos. Dabei ergab sich, daß die Auslegung die jene Begriffe im Einzelnen erfahren wie auch das Verständnis des Seins des Menschen das ihnen im Ganzen zugrunde liegt unaristotelisch ist, und zwar so, daß sie dies sind auf Grund ihrer Primitivität[44]. Daß diese letztere Feststellung nicht dazu ausgewertet werden dürfe

[44] Die Feststellung der Primitivität sagt nichts aus über das Alter des Philosophierenden sondern nur allein über den Charakter der Begrifflichkeit. Es kann sehr wohl ein Greis primitiv denken.

die eud. Ethik für ein Jugendwerk des Aristoteles zu erklären ergab sich aus der Betrachtung anderer Partien der eud. Ethik denen die fertige Lehre des Aristoteles zugrunde liegen und die in ihrem Lehrgehalt den Theorien in Buch Θ nicht etwa in Einzelheiten sondern grundsätzlich widersprechen.

Es wurde des Weiteren versucht auf den komplizierten Charakter der eud. Ethik aufmerksam zu machen indem Aufbau und Inhalt des ersten Buches einer Analyse unterzogen wurden. Dabei stellte sich mit einiger Wahrscheinlichkeit heraus, daß dieses Buch nicht einheitlich konzipiert ist; vermutlich ist es aus verschiedenen Quellen zusammengeschrieben. Bezüglich der Platokritik ergaben sich so krasse Widersprüche, daß mit Sicherheit gesagt werden kann, daß sie Aristoteles nicht zum Verfasser haben könne, daß sie vielmehr das Mißverständnis eines Späteren dokumentiere.

Wenn A, Θ und B 11 als die Zusätze eines Späteren angesehen würden, so hätten wir in den übriggebliebenen Partien im Wesentlichen die Lehre des Aristoteles. Daß für A 1—5 ein Jugendwerk des Aristoteles benützt worden sei, dieser Annahme stünde nichts im Wege. Daß aber Buch Θ ein Jugendwerk des Aristoteles sei, dieser Hypothese möchten wir entgegenhalten, daß es Grade der Primitivität gibt, die wir Aristoteles auch in seiner frühesten Jugend nicht zutrauen können.

Die beste Erklärung der eud. Ethik in ihrer Ganzheit ist wohl die, daß es sich hier um ein mehrschichtiges Werk handelt. Eine solche Hypothese ist am ehesten in der Lage den Wechsel der Daseinsauslegung, die Widersprüche und Ungereimtheiten zu erklären.

So wäre also das Resultat unserer Untersuchungen kurz dies: die eud. Ethik in ihrer Ganzheit hat nicht Aristoteles sondern einen Späteren zum Verfasser. Wird die eud. Ethik als aus mehreren Schichten bestehend verstanden, so kann eine dieser Schichten als aristotelisch und eine andere als früharistotelisch angesprochen werden; eine dritte ist unaristotelisch[45].

Dieses Resultat wurde zu erreichen versucht indem der Geschichte der Begriffe nachgegangen wurde. Die Untersuchung zielte darauf ab zu zeigen, daß in der Geschichte der Entwicklung der Begriffe kein Weg von der aristotelischen Position in B 6 zu der nicht aristotelischen in Θ führt. Die psychischen Vorgänge des Aristoteles blieben dabei im Wesentlichen unberücksichtigt.

[45] Bezüglich der großen Ethik wäre zu sagen, daß sie in ihrer Ganzheit ebensowenig wie die eud. Ethik von Aristoteles sein kann, und zwar aus demselben Grunde des Widerspruches in der Daseinsauslegung. Auch die große Ethik hat die Lehre von der Kalokagathia und von der Eutychia, die der, die übrigen Teile beherrschenden aristotelischen Lehre widerspricht.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort 3
Kritischer Rückblick auf die im Laufe der Behandlung der Frage aufgetretenen Methoden und deren Tragweite 4
1. Die Phronesis 10
Die aristotelische Phronesis 11
Phronesis in Buch Θ der eud. Ethik 15
Der eudemische Logos in B 11 und sein Verhältnis zur aristotelischen Phronesis 17
Die Phronesis als Bios 19
2. Tyche und Eutychia 20
Die Eutychia in der eud. Ethik 20
Tyche und Eutychia bei Aristoteles 21
3. Die Kalokagathia 25
Die Daseinsauslegung in Buch Θ verglichen mit der Daseinsauslegung in Buch B 27
4. Die Theologie der eud. Ethik 31
Der Begriff Theos in Buch Θ 31
Theos in Buch H 12. 1244 b 7 35
Der aristotelische Theos und die eudemische Ethik 38
5. Buch A der eud. Ethik 40
Die Platokritik 45
Rückblick 49

Lebenslauf.

Ich, Anna Freiin von und zu Mentzingen bin am 16. Jan. 1902 als Tochter des Freiherrn Peter von und zu Mentzingen, Grundherrn auf Menzingen und der Freifrau Marie von und zu Mentzingen geb. Freiin Riederer von Paar in München, Freistaat Bayern, geboren.

Ich besitze die badische Staatsangehörigkeit.

Der Lehrstoff der Volksschule und des humanistischen Gymnasiums wurde mir durch privaten Unterricht vermittelt. Im März 1921 bestand ich als Extraneer die Reifeprüfung am Friedrichs-Gymnasium zu Freiburg i. Br. Während des, der Reifeprüfung vorangehenden Wintersemesters 1920/21 war ich an der badischen Albert-Ludwig-Universität als Hörerin eingeschrieben und studierte Geschichte. Nach Ablegung der Reifeprüfung und nach erfolgter Immatrikulation studierte ich an der genannten Universität Philosophie, und zwar vom S.S. 1921 bis zum W.S. 1923/24 einschließlich. Dieses Studium setzte ich vom S.S. 1924 bis zum S.S. 1926 an der hessischen Philipps-Universität fort. Das Rigorosum bestand ich im Juli 1926.

Seither halte ich mich in Marburg auf.

Meine akademischen Lehrer waren:

In Freiburg: Becker, Cohn, Deubner, Finke, Geyser, Göller, Heidegger, Heffter, Husserl, Immisch, Krebs, Kroner.

In Marburg: Bultmann, Friedländer, Heidegger und Freiherr von Soden.

Ihnen allen bin ich zu aufrichtigem Dank verpflichtet.